

سلسلة المنهج الفلسفي

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبدالغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧



سلسلة المنصوص الفلسفية

٩

مارتن هيدجر

نداء الحقيقة

ترجمة وتقديم ودراسة

د. عبد الغفار مكاوي

كلية الآداب — جامعة القاهرة

١٩٧٧

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالقاهرة

مارتن هيدجر

لنداء الحقيقة

(ماهية الحقيقة — نظرية أفلاطون عن الحقيقة — أليثيا :

هيراقليطس ، الشذرة السادسة عشرة)

إهداء

إلى

فؤاد زكريا . .

الصديق الكبير ، والفيلسوف الحق

تمهيد

ما الحقيقة ؟

أين نجدها وكيف نعرفها ؟

بأى سهم نريش طائرها الأبيض المستحيل ، أى قفص يتسم لآفاقها البعيدة وأسفارها المديدة فى البلاد والأجيال ؟ ما هى معانيها المختلفة باختلاف المذاهب والمدارس ، عند القدماء والحديثين ، والمثاليين والواقعيين ، فى المنطق ونظرية المعرفة ، بمدلولها الوجودى (أو الأنطولوجى) ، والعمل أو النفى ؟ أهناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية ؟ أهى الحقيقة الأصلية التى نتطلع إلى نورها ، ونحاول أن ندمج فيها ونتحقق بها ونقف منها موقف التسليم والخشوع ، أم الحقيقة الفعلية التى نفزوها وننزعها انتزاعا كما يقول أبو البركات البهمدادى فى المعتبر فى الحكمة وجوته فى فاوست وهيدجر فى بعض نصوصه ؟ أنشارك نحن البشر فى صنعها وخلعها ؟ أم ليس علينا إلا أن نطهر بيتنا ليكون أهلا لزيارتها ، ونهىء مصباحنا لىكى تلمس فتيله بشرارتها ؟ أنتقدم نحوها خطوة خطوة ، أم ننفث عليها ونتركها تكون وتنير ؟ السكل حقيقته ، كما يقول بيراندلو فى عنوان إحدى مسرحياته أو كما يفهم من قول بروتا جوارس : للشاعر والفنان ، والعالم والفيلسوف ، والعامل والفلاح ، والفكر ورجل الشارع ؟ أم أن الحقيقة قيمة نظرية ومثال معرفى يسوعلى التغير والتطور ، ويرتفع فوق الزمان والمكان ؟ أهى كيف

وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعى وجود؟ أنلتمسها في اتساق
الفكر مع نفسه ، أم في تطابق العقل مع الأشياء أو الأشياء مع العقل؟

أهى غاية أم وسيلة ، طريق أم هدف ، فكر أم فعل ، خلق وكشف أم
إنجاز وتحقيق عملي ، انعكاس للواقع على الشعور أم فعل محض لهذا الشعور؟
ألها مقاييس موضوعية تحدد شروطها وتجنبها الزيف والخطأ ، أم هى كامنة
في ضمير الذات الخفية المتقنعة على العلم والموضوعية والقياس والتحديد؟
أنصل إليها حين تتحقق الفكرة العينية السكينة وبكتمل وعى المطلق بذاته ،
أم نفلز بساطها اللانهاى خيوطا خيطا مع كل كشف علمى جديد وكل فعل
بشرى يسجل صراعنا مع الطبيعة والواقع وتعبنا وكفاحنا عبر التاريخ؟
متى تكون الحقيقة حية أو ميتة ، خصبة أو عقيدة ؟ متى تسكون نوعاً من
الخطأ لا يستطيع نوع معين من الأحياء أن يعيش بدونها — كما يقول نيتشه —
وكيف يكون الخطأ — لا الإصرار عليه ! — خطوة على الطريق إليها ؟
إلى أى حد تتفق ماهيتها مع مفهوم الإغريق عن « الأليثيا » من أنها فعل
الكشف الذى يخرجها من طوايا الخفاء والاحتجاب ؟ أهى فى النهاية قضية
معرفة بما هو موجود والتعبير عنه بالحكم — مصداقاً لعبارة أرسطو
المشهورة من أن الحكم الصادق هو الذى يقول عن الموجود إنه موجود ،
وعن غير الموجود إنه غير موجود — أم تقصل إلى جانب ذلك بمجال الدين
والروحى ، والشعور والفن ، والسلوك والأخلاق ؟..

أسئلة لا آخر لها . تصحبت الإنسان منذ أن بدأ يعى ويمبر باللغة ،
وستبقى ما بقى العالم والإنسان . وضفت عنها مئات الكتب والبحوث ،

واختلفت حولها المذاهب والعقول والقلوب ، وستظل مختلفة ما دامت تواجه
الألغاز في الباطن والظاهر ، والداخل والخارج . ولقد عشت معها في الفترة
الأخيرة من حياتي ، وحيرتني كما حيرت غيري . ثم دلتني رحلتي الطويلة مع
« هيدجر » إلى اختيار درب واحد من معاهتها ، والاكتفاء بنحيط واحد
من عقدها المشابكة . وعكفت على نقل النصوص الثلاثة التي تجدها بين
يديك ، ثم حاولت أن أقدم لها بمقدمة عن مشكلة الحقيقة ، فوجدت أن
الموضوع أضخم من كل المقدمات ، وأن هناك من وفاه حقه في لغتنا العربية
أو كاد ، وأقصد به الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص له رسالته في
الدكتوراه (وإن لم يتكرم بنشرها بعد !) والذي يشرفني أن أهدى إليه
هذا الكتاب . ثم فكرت أن أمهد للكتاب بصفحات عن فلسفة هيدجر ،
وإذا بالتمهيد بنمو ويتسع على هذه الصورة التي أرجو أن تكون وافية
بقدر الطاقة ، وإذا بالتمهيد نفسه يحتاج إلى تمهيد أوجزه في هذه الملاحظات :

١ - لن تجد مثقفاً في عالمنا الحديث لم يعرف شيئاً قليلاً أو كثيراً عن
هيدجر ، أو لم يقرأ له أو عنه في مجال تخصصه واهتمامه ، أو لم يسمع باسمه في
محاضرة تتناول شئون الفلسفة والتراث الفلسفي . والواقع أن أهميته لا ترجع
إلى كونه « فيلسوفاً » بالمعنى التقليدي المفهوم من هذه الكلمة ، بل إلى أنه
يمثل تحولاً بارزاً في الفكر المعاصر ، ودعوة للإنسان إلى فكر جديد .
ولهذا تلمس تأثيره على دراسة الفلاسفة بمناها الضيق ، كما تتبينه على مختلف
الميادين من شعر وفن ونقد أدبي ، إلى علوم طبيعية ونفسية وطبية وإنسانية ،
كما يتجلى أيضاً في موجة التعمس الشديد له أو تيسار السخط البالغ عليه .

وتنظر في ناحية فتعرك هالة السحر التي تحيط به ، أو يفجأك سيل الشتائم التي يقذفه بها خصومه . وبين الطرفين مئات البحوث والدراسات التي تكتب عنه وتحاول أن تقيمه من هذا الجانب أو ذاك . ويتعذر عليك أن تتخذ موقفا موضوعيا منصفاً لعل ساعته التاريخية لم تأت بعد . ولكنك ستعرف على كل حال أنه الحفيد الشرعى لبعض أجداده من أصحاب الطموح الخفيف: كانط وهيكل ونيتشة ، وإن هذا هو قدر كل فسكر يريد به صاحبه أن يحدث تغييرا شاملا ويحول التيار في اتجاه جديد . فإما أن ترفضه كله أو تقبله ، لأنه ينطوى على محاولة جبارة لنسخ كل ما سبقه أو على الأقل إعادة النظر فيه ، وهو لمذا لا يمكن أن يخلو من الشطط والإسراف . وستجد نفسك — كما يقول المناطقة — بين قرني الإخراج : فإما أن تتبنى وجهة النظر الجديدة فتعزفك وتستولى عليك بحيث يصبح كل ما سبقها في ذمة التاريخ ، أو تحكم عليها من وجهة نظر ثابتة آمنت بها أو اعتدت عليها ، فيبدو لك كل فلسفة هيدير طلاء لفظيا ونقشا معقدا بغير جدار يستند اليه ، أو مجرد محاولة للتعبير عن « اللامعقولية » بأسلوب معقول بل مضمّن للعقل ! فإذا حاولت أن ترتفع فوق كلا الطرفين اللذين أضرا بهذه الفلسفة بدرجة متسارية ، وجدت صعوبة في اكتشاف الجوانب الإيجابية التي سلمت من مبالغات الأصدقاء والأعداء . ولا يبقى لك إلا أن تدخل بنفسك عالم الفلاسف لتحاول أن تجرب تجربته « من الداخل » قبل إصدار حكم موضوعي أخير (ربما يطول انتظارنا له ، وربما يكون مستحيلا في حياة الفيلسوف نفسه) !

٢ — إذا كان من المعتاد أن نسأل : بمن تأثر الفيلسوف ؟ فإن الجواب في حالتنا هذه عسير إلى أبعد حد : فالفيلسوف الأصيل — كالأديب الأصيل — يلتقط غذاءه الفكري من مختلف الموائد ، فيسيغه ويحوّله إلى دم يصعب أن نحمله لنقول : هذه السكرات الحمراء من فلان ، وهذه البيضاء من علان ! وقارى هيدجر يراه يدخل في حوار مع أعلام التراث الفلسفي ، ويذهل لعمه الواسع بينا يبعه القديمة والوسيلة والحديثة . ولكنه يلاحظ أيضاً أن معظم حواراته يدور مع فلاسفة وشعراء ، في مقدمتهم : هسرل ، ماكس شيلر ، دلتاي وبرجسون وفلاسفة الحياة ، السكاتيون الجدد ، كيركجور ، هلدراين ، رلكه ، تراكل ، وقبل هؤلاء كانط وهيجل ونيتشة ، وأوغسطين ودونس سكوتس والأكويني ، وأرسطو وأفلاطون ، ومن قبلهم جميعاً المفكرون قبل سقراط — وبخاصة هيراقليطس ! ومع ذلك يمكن القول بأن أكثر من أثر عليه ما دلتاي — الذي أخذ عنه وجهة النظر « المباطنة » أو السكائمة التي لا تستعين أي حقيقة مجاوزة للعالم ، ومنهج في تفسير الوجود الإنساني من داخله دون افتراض أي مبدأ عال ، ونزعه التاريخية القائمة على التفهم والتجربة الحية — وكذلك كيركجور — الذي لا يميل كثيراً إلى الاعتراف بتأثيره عليه أو يقلل من شأنه على أقل تقدير ! وقد أخذ عنه الجو الروحي الوجودي والإحساس المنبع بالتوحد والفربة والذنب . ولا شك أيضاً أنه تأثر إلى أقوى حد بتأملات أوغسطين عن الزمان وفكرته من اللحظة بوجه خاص باعتبارها « توتر النفس » الذي تستجمع فيه الماضي وتتهيأ للمستقبل ، كما أخذ عن أرسطو إثارة مشكلة

الوجود بأسرها وفسر كأنط تفسيراً لا يرضى الكثيرين ..

مهما يكن من شيء فليس من الإنصاف أن نجعل من فكر هيدجر بناء
تلفيقياً نرد كل حجر فيه إلى أصحابه ! فقيه إلى جانب التأثير الحتمي بالتراث
مركب جديد وأصيل ، وخاتمه الخاص يلون كل أجزائه بل كل عبارة فيه .
ولا يزال هذا الفكر أشبه بجبل شامخ لم تطرق كل شعابه ومسالكه ، أو
كنز غني لم تنفض كل ثرواته . وفيه نقط انطلاق للبحث لم تمس خيوطها بعد ،
ومشكلات لم تجد الحل الأخير . وتلعل السنين المقبلة أن تقدم النظرة الموضوعية
الصالحة للحكم عليه ، بمد أن يتغير الزمان والجو الذي نعيش فيه ، ولا يعود
هيدجر مجرد فيلسوف « أزمة » يتحدث للإنسان في « محنة وجوده » -
عندئذ يمكن أن تهبو هالة السحر التي تشم من جبينه ، كما تهبّت أصوات
السخط التي تتعالى حوله ، عندئذ بوضع في ميزان العقل الصحيح !

٣ - لا شك أن قارىء هيدجر يشعر بجوقاتم منجع ، ترفرف عليه
أجنحة الموت والمأساة . ولكننا نخطئ ، لو أسأنا فهمه وتصورناه داعية اليأس
والنشاؤم والعدمية واللامعقولية كما نعتة الكثيرون . فتفكيره في محنة
العصر لا يجعله نذير خراب ، وحسه الجاد العميق لا يسبغه بسواد النشاؤم .
صحيح أن فكرة العلو - أو الترانسندنس - تقوم عنده بدور هام .
ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذي يمر عن صميم ماهية الإنسان .
فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً بل يحيا دائماً حياة كائن « لم يكن بعد »
لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته ، ولا بد أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار .
هذا العلو قانون أساسي من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل على نحو ماسنرى

بعد . ومع هذا فنحن نفتقد لديه الملو ذا « البعد الرأسى » إن صح هذا التعبير ، الذى نجده عند أفلوطين أو عند فيلسوف معاصر مثل ياسبرز . وأعتقد - إن لم أكن مخطئاً - أن هذا « الملو الرأسى » الذى يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقاً بأن يخفف من وطأة القتامة والجهامة والمأساوية التى تشيع فى عاله .. -

أضف إلى هذا أننا نعلمه من ناحيتين : إذا وصفناه بأنه ممثل الجناح الملحد من فلسفة الوجود ، كما هى العادة فى معظم ما يكتب عنه ، وإذا دمغنا فلسفته بالاستاتيكية أو السكون والسلبية ، كما يذهب أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى مثلاً^(١) . فبيدجر نفسه يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد ، وينكر هذه السكدة النظمية كل الإنكار . بل أنه ليصرح فى بعض أحاديثه بأن فكره يهوى « بعد القداسة » الذى يجب أن يسبق كل حديث عن الله أو الدين . والتأمل لفلسفته أن يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكيركجور وإذا كان قد حرص دائماً على البعد عن الدين ، فإنه لم يقلق باب الحوار بينه وبين رجال اللاهوت المسيحى الذين أفادوا من كثير من جوانب فلسفته . ولو أمعنت النظر فى فلسفة الوجود عنده وعند غيره لست تأثر التصورات الدينية عليها بصورة لا يمكن أن تخطئها العين ألا يذكر ك وصفه الإنسان بأنه الوجود الذى بهتم

(١) راجع الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٠ وأوجه أيضاً إلى حديثه الأخير مع الدكتور الجنيدى خليفة عن الوضع القلسمى الراهن فى العالم العربى ، المنشور فى مجلة « الثقافة » الجزائرية ، العدد ٢٦ ، أبريل - مايو ١٩٧٥ .

بوجوده وكلامه عن الم وحرمه على تحقيق الوجود الأصيل - بما تسمى اليه الأديان من الخلاص والنجاة ؟ ألا تلمس في تحليلاته الذنب والضمير أصداء بعيدة من الخطيئة الأولى ؟ صحيح أنها قد اجتثت من جذورها الدينية الأصلية ودخلت في سياق التفسير « المباطن » البعيد عن كل حقيقة عالية ، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة - وإن تكن عاطفة متدين عنيد عاص !

٤ - لا شك أننا نميل بطبعنا إلى تصنيف الناس ووضعهم في « خانات » وهذا يرجحنا منهم إلى حد كبير أ فإذا عرفت أن هذا الرجل « ماركسي » أو « وجودي » ، « تقدمي » أو « رجعي » ، « عدمي » أو « واقعي » أو « رومانتيكي » أمكنك بعد ذلك أن تحبسه في سجن محدد لا يخرج منه أبداً ! هذا - كما تعلم - هو الاتجاه الغالب عندنا على صغار النقاد والكتاب الذين يملأون حياتنا صياحا وشوشرة ، ويقذفون الناس بأحجار الشعارات والمصطلحات التي لم يحاولوا تمثلها والتساؤل عن أسامها ومصدرها وسمياتها في تاريخ الأدب والفكر والحياة . ولن تعدم أيضاً أمثال هؤلاء في الغرب ، وإن كانوا بطبيعة الحال أكثر علماً ووعياً وأشدّ بعداً عن التظاهر والضحيج والدجل . فكم من ناقد أو شارح اتهم هيدجر بالعدمية والرجعية واللامتقولية ، بل اتهمه بتأييد الإمبريالية والرأسمالية وحمله مسئولية أى حرب ذرية مقبلة ستحقق الموت والعدم الذي طالما تفنى به !

وقد تسأل - إن كنت من المفرمين بالتصنيفات - ألم يكن الأولى بهيدجر أن يطلق على بحثه في الوجود الإنساني اسم « الأنثربولوجيا » بدلا

من « الأنطولوجيا الأساسية » ، ما دام يبدأ من الإنسان ولا يتجاوز دائرته (على الأقل في المرحلة الأولى من تفكيره) وما دام يعرف الإنسان بأنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده أو بالأحرى بإمكان وجوده ؟ ولكنك فى هذه الحالة تنسى السؤال الأساسى الذى انطلق منه وهو السؤال عن معنى الوجود ، وتنسى أن بحثه فى الوجود الإنسانى (أو الآنية) وبنية وأحواله ومسلكه من العالم المحيط به لم يكن سوى معبر إلى ذلك السؤال لم يكن الإنسان بما هو إنسان — كما هى الحال فى الأنثروبولوجيا — هو موضوع هذا البحث ، بل كان وسيلة الوصول إلى تصور واف عن الوجود . ولهذا كان سؤاله : هل هناك طريق يودى من تنهى الإنسان إلى الوجود ؟ وظل موقف هيدجر من هذه المشكلة موقفاً نظرياً — على العكس من ياسبرز الذى أكد أهمية الجانب العملى فى الوصول إلى تحقيق الوجود الذاتى — بينما تركها هيدجر مسألة خاصة بالآنية ننسها تحددها بنفسها فى المواقف التى تواجهها . وقد تسأل أيضاً : إذا كانت فلسفة هيدجر قد تناولت عدداً كبيراً من الظواهر والوقائع « اللامعقولة » التى لم تنتبه إليها الميتافيزيقا التقليدية ، وعبر عنها كبر كجور كما عبرت عنها فلسفة الحياة فى صورة تقسم بالمفارقة التى ما لبثت أن رفضت بدعوى أنها غير علمية — إذا كانت قد تناولت هذه الوقائع وأضفت عليها الطابع الأنطولوجى والظاهراتى ، فهل تكون فلسفته عقلانية أو لا عقلانية صوفية ؟ والجواب على هذا أنه يشجب كلا الموقفين الأحاديين : فالعقلانية فى رأيه « بلا قوة » ، والصوفية « بلا هدف » — ولهذا فمن التجنى أن تسمى فلسفته عقلانية صوفية أو صوفية عقلانية

لأنها تنفذ إلى طبقات أعمق لا تعرف عنها هذه المواقف الأحادية شيئا .
لهذا نجد لديه هذه العبارة الجذرية بالالتفات : « ان النزعة اللاعقلانية
- بوصفها الطرف المقابل للعقلانية - لا تتحدث إلا كحديث الأحوال عما
تعمى عنه النزعة العقلانية^(١) » ولهذا لن يمكنك أن تتابع تحليلها اللهم -
أو للإنسان الذي يهتم بوجوده - حتى تتخلص من كثير جداً من التصنيفات
المألوفة والمفاهيم التقليدية . ولعل هذا أن يكون من أسباب صعوبته وما
يبدو لديه من تعسف للكلمات والنصوص ولي أعناقها ! ومن لم يعود
على هذه الرؤية الجديدة فسيظل يتخبط في فلسفته كما يتخبط المكشوف بين
الألوان التي تحاول عبثاً أن تشرحها له .. ولو قرأته بإمعان وصبر وبغير
أفكار مسبقة - كما يتطلب المنهج الظاهري الدقيق - فلن نجد لديه
عدمية ولا سلبية ولا قدرية ، بل تصمياً وسمياً مقصلاً إلى تحقيق الوجود
الأصيل . انه فيلسوف وجود قبل كل شيء ، بعيد عن أى تنويم أخلاقي ،
وكل هدفه من تحليلاته الأنطولوجية الخالصة أن يصل إلى معنى الوجود
العام أو يجد طريقاً يوصل اليه . ولهذا لم يخطئ الذين سموه أرسطو العصر
الحديث ، ولا أخطأ الذين قالوا أننا نتعلم منه شيئاً لا نتعلمه إلا من كبار
الفلاسفة منذ أفلاطون إلى كانط . وهذا هو الذي يبقى مما يؤسس الفلاسفة ،
إن جاز لنا أن نقصر في عبارة هلدلين عن الشعراء ! والمهم بعد كل
شيء أن نتعلم منه كيف نفكر ، لا أن نتركه يفكر لنا ... وأن نفكر معه

(١) الزمان الوجودي ، ص ١٢٦ .

لا أن نفكر مثله . ونحن بالذات أحوج ما نكون إلى معرفة هذا ..

هـ - سيلاحظ القارئ أن هيدجر ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية الوجود الإنساني (الآنية) من الحياة اليومية أو « الموقف الطبيعي » الذي نحياه جميعاً . وهذه التحليلات للوجود - في العالم والوجود - بالقرب من الأشياء والمعيه والأداتية ... إلخ تعد من أئمن ما قدمه هيدجر للحياة الفلسفية . ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرف في الكلام عن ألوان « السقوط » في هذه الحياة اليومية المبتذلة « والضياغ » وسط « النار » ، إلى جانب عدم التزام الدقة في تحديد الكلمات اليومية الغامضة تحديداً منطقياً محكماً . هل معنى هذا أنه خرج عن تحليلاته الوجودية الخالصة ؟ وهل أصدر أحكاماً تعويبية على « الناس » على العكس مما صرح به دائماً من أن بعبوته الأنطولوجية لا علاقة لها بأي نوع من أنواع التقويم ؟ وما وجدت أنني تجاوزت هذه التحليلات إلى شيء من التقويم الذي أعترف أنني اندفعت إليه تحت تأثير الظروف العامة أو الخاصة التي أعيش فيها . وربما يكون هذا تعبيراً عن سعيي إلى « الوجود الأصيل » وإيماني بأن مهمة الفلسفة الكبرى والفكر بوجه عام أن تهدينا إليه . لا شك أنني تخليت الحد الذي وضعه هيدجر ، ولكن ألم يتجاوزوه هو نفسه بتحليلاته لهذا السقوط ؟ أي يمكن أن يفصل الوجود عن القيمة ، والأنطولوجيا عن الأخلاق ؟ ان السؤال لا يزال مطروحاً على كل حال . ويؤيد ظني ما نجده في كتابات هيرجر المتأخرة من هجوم عنيف على الحس السليم والإصرار على أن التفلسف لا يبدأ إلا بالتخلص منه وإعلان الحرب عليه !

٦ — بوشك هيدجر أن يكرر كلمة « الوجود » في كل سطر يكتبه !
ولهذا لا بد أن نحاول القاء الضوء على هذه الكلمة . ويمكن أن نلاحظ
بوجه عام أنه يستخدم الكلمة بمعناها الكلى الأفلاطوني ، أى بمعنى وجود
الموجود دون معناها عند أرسطو وهو الموجود بما هو موجود . والواقع أنه
يمضى فى الكلام عن الوجود دون تحديد منطقي له — إذ أن الكلام عن
الوجود بهذا الأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجودا سابقا
عليه هو وجود الوجود وهكذا إلى ما لا نهاية كما بين فرائز برنتانو بحق —
أضف إلى هذا أنه لا يميز بين المعاني المختلفة التى تستخدم بها كلمة « يوجد »
أو « يكون » فى عباراتنا اليومية . فهى أحيانا تكون « رابطة » كما فى قولنا
مثلا : « السماء (تكون) زرقاء » ، وأحيانا تشير إلى العضوية فى فئة معينة ، كأن
تقول مثلا « طه حسين أديب » أو « الأسد حيوان صحراوي » إلى غير ذلك
من الاستخدامات التى رمز لها المنطق الرياضى بعلاقات الهوية والتضمن والمضوية
فى الفئة إلى جانب استخدام الكينونة من ناحية الجهة كالإمكان والضرورة .
الخ وغير ذلك من الحالات التى لم يمن هيدجر بتمييزها بوضوح قبل الشروع
فى بحوثه الأنطولوجية . هذا إلى استخدامه لكلمة العدم — خصوصا فى
محاضراته عن الميتافيزيقا — وكأن العدم موضوع أو اسم ، على الرغم مما
ينطوى عليه هذا من مشكلات منهجية عديدة تنجم عن إستعمال اللغة اليومية
النامضة ونحوها غير الدقيق ، أو عن استخدام نفس الكلمة بمعنى واحد فى
المجالين العلمى والعادى معا دون تمييز ، أو إضفاء شحنات عاطفية على كلمات
لا تحتملها أو بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن معناها المؤلف فى التراث والتقليد .

في الوقت الذي كان من الممكن أن ينحت لها كلمة جديدة... الخ^(١).
ولو نظرنا من الناحية التاريخية لرأينا أن وجود الإنسان الذي يقصده هيدجر
بعميد عن تصور فلسفة الحياة له أو تصور الشخصية (عند شيلر مثلاً) أو
المثالية الميكلية. فليس هذا الوجود منبعاً خلاقاً للحياة ولأرواحاً مطلقاً ولحياة
شاملة أو عقلاً كونياً يمكن أن يحتضن الإنسان ويطويه وبؤمته من الخطر.
ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدجر هو من ناحية «امكان» على
الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو يخلقه بالتراخي والذبيان والضياع
وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط، غير محدد فارغ من كل
مضنون — وعلى الإنسان دائماً أن يقفز القفزة التي تمقله من الوجود غير
الأصيل — الذي يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته — إلى الوجود
الأصيل. والشئ الذي يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا يقصل بالقيم السلوكية ولا
بتصعيد القوة الحيوية — كما عند نيتشه — إذ هو في صميمه تحول كامل
يؤدي بالذات إلى انشغال نفسها من السقوط في إبتذال الحياة اليومية والضياع
بين الناس.

٧ — ما هو الوجود؟ كيف نعرفه؟ ولكن السؤال خاطئ. فقد تعودنا
على تصور أن الوجود هو وحده «الواقعي» وإن ما لا نثبت من وجوده
فهو غير واقعي. غير أن الوجود ليس هو الوجود. وهو كذلك ليس
«موضوعاً» ولا يمكن تصوره كما نتصور الموضوع (لهذا استطاع هيدجر

(١) راجع في هذا كتاب فولفجانج شتيجملر، التيارات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة،
ص ١٨٨ وما بعدها وكذلك الفصل الخامس بهيدجر في رسالة الدكتور فؤاد زكريا عن
مشكلة الحقيقة.

في محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » ؟ أن يتكلم عن العدم دون أن يخطر بباله أن يدعو للمدمية كما تصور الكثيرون ممن أساءوا فهمه — لأنه أراد به ما يعدُّ غير موجود إذا نظرنا إليه من وجهة نظر الموجودات — وإن كان هو الذى يؤدى بنا إلى « الآخر » بالقياس إلى كل موجود ، ونقصد به الوجود نفسه) .

ونعود فنسأل : كيف يمكننا التفكير في هذا الوجود ؟ كيف يمكن تصوره ؟

ان مشكلة الوجود قائمة وستظل قائمة . والهم عند هيدجر هو التفكير فيها . وهذا هو الذى وضعه نصب عينيه منذ أن بدأ تفلسفه . وكان من الطبيعى أن تحتل مشكلة الميتافيزيقا النصيب الأوفى من اهتمامه . فقد كانت مشكلة الوجود هى الشغل الشاغل للميتافيزيقا ، لأنها بحسب تعريفها تتجاوز الموجود بالفكر ، أى إلى ما يجعل الموجود موجوداً . وقد تحقق هذا فى فاسفة أرسطو بصورة ملزمة لمن جاءوا بعده . فقد سأل عن الوجود من حيث هو موجود ، وكانت إجابته هى الموجود الأسمى أو الله — ولهذا بين هيدجر الطابع الأنطولوجى — اللاهوتى لفلسفة أرسطو بكل وضوح ، وهو طابع يميز أسلوب الميتافيزيقا كلها التى ظلت تبحث عن الوجود بينما هى تعنى به الموجود . وهيدجر يريد لهذا أن يعلو فوق الميتافيزيقا أو « يقهرها » بحيث لا نعود نفكر تفكيراً ميتافيزيقياً . ولكن هل يريد أن يعلو فوقها على نحو ما أراد « فشق » مثلاً أن يتجاوز الأشكال السكانية بتجاوز ما ذهب إليه من عدم إمكان معرفة الشيء فى ذاته ؟ ليس هذا هو

ما يريد . وهو لا يضم موجوداً أسمى مكان آخر . وإنما يريد أن يحدث تحولاً في التفكير . وهذا التحول عسير لأن من الصعب التعبير عنه بلغة الميتافيزيقا . ولهذا نجد بضع مشروعا لم يختره اتفاقا ، وإنما وجدته في بداية الفكر الغربى قبل نشأة الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو . من هنا كانت عنايته بالمفكرين قبل سقراط ، هؤلاء الذين علمونا كيف ننصت

لصوت الوجود وننتبه إلى ندائه . وجهه لهيراقليطس - كما تعبر عنه إحدى الدراسات المنشورة مع النصوص - شاهد على هذا . أهى عودة إلى القديم وإنكار للتطور الذى تم فى تاريخ الفلسفة ؟ هذه هى التهمة التى لا يفتأ نقاده يوجهونها اليه . ولكنها فى الواقع أبعد ما تكون عن باله . فهو لا يرجع للقديم لقدمه ولا يحاول بحث نصوصه وإحياء دراسته . وإنما يريد الوقوف على التجربة التى حركت هؤلاء المفكرين الأوائل ، والعودة إلى نبع الاندهاش الذى جعلهم يسألون لأول مرة ، كما جعل سؤالهم يشع ببريق أطفأه التفكير المنطقي اللاحق . صحيح أن بريق هذا السؤال قد خبا مع الزمن ، والمدحش ما عاد يثير فينا الدهشة . ولكن هذا حدث تاريخى أو قدرى كامن فى تاريخ الميتافيزيقا نفسها أى فى تاريخ الفكر الغربى . وعلينا ألا نقبله أو نسلّم به ، بل أن نعاول بحث التساؤل الأسمى عن معنى الوجود الذى يقيض نوره على الموجودات ، ولولاه ما أمكن أن تظهر نفسها ولا أن تراها عيوننا . ولا يعطرن ببالنا أن تخلى هيدجر عن الإطار التقليدى للميتافيزيقا يعنى أنه يستخف بها أو يلفيها وينسكرها - وكيف له أن يفعل هذا وهى قدره وقدر الإنسان الغربى والإنسان الشرقى والعربى الذى شارك

فيها وأضاف إليها وارتبط بسيرها؟ انه لم ينقطع عن الحوار مع هذه الميتافيزيقا وإن حاول دائما أن يتجاوزها و« يقهرها ». وهو مقيد بتراسها ولغتها، وإن حاول أن يفادر أرضها ويتحرر من لغتها. وبكفى أن نطلع على تفسيراته العديدة لأعلام التراث من انكسمندر وهيراقليداس وبارمنيديز وأفلاطون وأرسطو إلى ديكارت وليبنتز وكانط وهيغل وشلينج ونيتشة الذي اعتبره نهاية الميتافيزيقا وطرف قوسها الذي امتد من أفلاطون اليه ! وإذا كان هناك من نقد بوجه إلى هذه التفسيرات فهو أنها تفرض على هؤلاء الأعلام جواً وجوديا وشعوراً بالحياة غريبا عليهم . فتفسير كانط مثلا ابتداء من فكرة التناهي تفسير هيدجرى بحث . لأن كانط — وهو فيلسوف التنوير بأسمى وأجمل معاني هذه الكلمة — يقصد نهائية المعرفة البشرية وضرورة التزام العقل حداً يقف عنده . أما التناهي عند هيدجر فهو هاوية يتجمع فيها القلق والذنب والسقوط وإحساس الإنسان بموته المحتوم . وما أبعد الفرق بين النهائيتين ! وأما عن تفسيره للحقيقة (أو الأليثيا) عند الفلاسفة قبل سقراط بأنها الإلهارة أو الكشف فلا شك أنه تفسير فرضت عليه أفكار أفلاطونية محدثة جاءت متأخرة عن هؤلاء الفلاسفة أو بالأحرى هؤلاء المفكرين في الوجود . ربما قلت : ان كل تفسير لا يخلو باضرورة من جانب ذاتي أو تعسفي ، وهذا أمر بشري لا حيلة لنا فيه . هذا صحيح . غير أن المسألة في النهاية مسألة تقدير وميزات . فتفسيرات هيدجر ترجح فيها كفته دائما بحيث يوشك تاريخ الفلسفة أن يصبح مرآة تنعكس عليها صورة شخص واحد هو هيدجر نفسه !.. أليس من الغريب أن يظلم التاريخ على يد

فلسفة تشيد بالتاريخية ؟

٨ — ونأتى إلى صعوبة هيدجر التى يثن منها الجميع فى كل مكان ا وهى مرتبطة إلى حد كبير بمشكلة اللغة التى يعبر بها عن فكرة الوجود. وهومتهم بأن لفته عصبية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لفته، وأنه ينعت «جهازا» من المصطلحات التى لا تعرفها اللغة الفلسفية ولا تعرفها لفته نفسها، وينفوس إلى اشتقاقات منسية أو مشكوك فى أمرها ليستمد منها دعائم فلسفته — كل هذا أمر معروف يكاد أن يرتبط باسمه، بحيث أصبحت بعض تعبيراته مثار القندر والسخرية ! ولن أحاول أن أعذر عن الرجل، فلفته عسيرة ومعقدة حقا، وأسلوبه أسلوب شاعر ركيك إلى أقصى حد، وهو نفسه يعترف بغرابة لفته فى مواضع كثيرة من كتاباته (وكانه يذكرنا أيضا بهتجر كائط على أسلوبه المرق إذا قورن بأسلوب هيوم المطبوع) ! ولكن جانبا كبيرا من هذه الصعوبة اللغوية يمكن التغلب عليه إذا عرفنا مفاتيح فكره — أو بالأحرى مفتاحه الوحيد — ! ونعودنا على مصطلحاته الجديدة، والواقع أن صعوبة الكبرى ان يحسها إلا من يحاولون ترجمته إلى لغة أخرى. فبعض كتاباته تستحيل تمام الاستحالة على المترجم، اللهم الا إذا فسر كل جملة بحاشية أكبر منها ! وكل من يقرأ ترجمة بعض أعماله الصغيرة فى الانجليزية أو الفرنسية لابد أن يقدر مدى الجهد الذى تكبده المترجم ليفكر معه أولا قبل أن يكتشف الكلمة المناسبة أو يبتكرها فى لفته ! ومع ذلك فسيصطدم حتما ببعض الكلمات والمصطلحات التى يقف أمامها حائرا، لأن الفكرة (٢٠ — هيدجر)

نفسها مرتبطة بها أو مستمدة منها. وهنا لا يجد مناصا من تركها على ما هي عليه وأمره وأمر قرائه إلى الله !

بيد أن هذه المصاعب كلها لا يجب أن تثنيها عن قراءة هذا الفيلسوف والفكر منه فنحن لانستطيع أن نتجاهل أثره الضخم على الفكر المعاصر في شتى مجالاته ، ولا تمتعه الجاد « زمن المحنة » — كما يقول عنوان أحد الكتب الهامة التي صدرت عنه لكارل لوفيت (١) . ولعل صعوبة أن تكون راجعة إلى صعوبة « الموضوع » الذي يحاول الاقتراب منه ، وهو كما علمنا ليس موضوعا ولا يمكن أن يكون موضوعيا ! وأحسب أننا يجب أن نصدق ما يقوله من أنه لا يملك اللغة التي تسمح له في التعبير عن الوجود ، بل إنه ليفتقد « النحو » أيضا ! وليس هذا مجرد اعتذار عن فقره في موهبة الكتابة . فهو يعمق التراث الفلسفي لكي يكشف عن « أساسه » الذي أهمل ونسى ، ويبين قصور هذا التراث وضرورة تعديده وتجاوزه. فلا عجب إذن أن يترك لغة هذا التراث ويتحرر منها خطوة خطوة ، وإن ظل بطبيعة الحال مقيدا بها ، مضطرا إلى الحوار معها والمجزم عليها بأسلحتها في نفس الوقت الذي يكون فيه لغة الجديدة . يكفي دليلا على هذا أن تراجع مقدمة هذا الكتاب لترى كيف تخلى عن مشكلة الذات والموضوع ، وكيف بدأ بفكرته عن « الآنية » أو « الوجود — هناك » مرحلة جديدة في فهم الإنسان ، وكيف أسقط مشكلة وجود العالم الخارجي بضرية واحدة — إذ أن الآنية بطبيعتها موجودة — في — العالم — ! وكيف أعاد النظر في مفاهيم

(١) هيدجر ، مفكر في زمن المحنة ، فرانكفورت ، ١٩٥٣ .

عديدة كالأنطولوجيا والقرانسندنس (العلو) والحقيقة ... الخ . وكيف لم يعترف — منذ صدور كتابه الاساسى الوجود والزمان سنة ١٩٢٧ — عن البحث والسنى «على الطريق» سعيا لا يهدأ ولا تخبونه. ومثل هذا البحث والسنى المتصل لابد أن يضابق الشارح الذى يريد أن يثبت على رأى أو موقف يريخه .

٩ - وربما زال جانب كبير من صعوبة هذا الفيلسوف لو حاولنا أن نفهم تفكيره « من الداخل » ولم نحاول أن نثبت على مسامير الشعارات الجاهزة والقضايا المحددة الريبة التى تملأ كتب تاريخ الفلسفة والأدب (حتى لعبدولى فى بعض الأحيان أشبه بمجلات الماديات والتجف التى تثبت رؤوس الحيوانات وجلودها على الحائط) ! عندئذ يمكن أن نجد فى قراءته متعة لا تقل عن المتعة التى نحسها فى صحبة كبار الفلاسفة ، ولعل لا أبالغ إذا قلت إنها تفوقها فى كثير من الأحيان . وما أسهل النقد — أو النقض ! — على من ينظر إلى مثل هذا الفكر من الخارج أو يحاول الاقتراب من عالته بمفاهيم ثابتة تمود عليها . فلنجرب هذا التعاطف واللقاء مع هيدجر أو غيره من المفكرين والأدباء . ثم ننتقده بعد ذلك كما نشاء على أساس صحيح . وليس معنى التعاطف واللقاء أن نسبح فى بحره ونرتدى زيه ونتخذ موقفه وننظر بعينيه ، فهذا تكرار شاحب لا يليق الا بالبيفوات . بل معناه أن نتابعه على الطريق الشاق ، ونحقق حركته الفكرية فى تطورهما وصيرورتها قبل إصدار الحكم عليهما . هذا هو موقفى الذى لا أحيده عنه . أما المتعجلون والمغرمون بهم وبما يشاؤون !

ولاشك أننا أحرار بعد ذلك في الحكم عليه كما نشاء . وشتان ما بين
بعد وقبل ! فهنا يمكن أن نكون منصفين ، أو نتكلم عن علم ووعى لاعن
شهوة إلى الكلام ، أو ندخل طرفا في الحوار بعد أن هيأنا أنفسنا له . ولهذا
فإن هذا الكتاب لا يطمع إلا أن يكون تمهيدا متواضعا لتفكير هيدجر ،
مجرد محاولة أرجو أن تفريك بقرائه « وتجرجلك » إلى بحار نصوصه !
١٠ - وأخيرا فإن هذا « التمهيد » يقمى أن يضيف لبنة واحدة إلى
البناء الفلسفى الذى يرتفع بالجهد والاخلاص فى بلادنا العربية . وهو لهذا
يجب أن يسجل دينه وعرفانه للجهود الطيبة التى سبقتة وعبدت له الطريق ،
ويود أن يشيد بالدراسات القيمة التى ظهرت عن هيدجر ، وفى مقدمتها دراسات
أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (الزمان الوجودى ، والانسانية
والوجودية فى الفكر العربى ، ودراسات وجودية) ، وأستاذنا الدكتور عثمان
أمين فى كتابه (فى الفلسفة والشعر) والاساتذة الدكاترة : زكريا ابراهيم
(الفلسفة الوجودية ، ودراسات فى الفلسفة المعاصرة ، فلسفة الفن فى الفكر
المعاصر) ويحيى هويدى (دراسات الفلسفة فى الحديثة والمعاصرة) ، ومحمود
رجب (فى رسالته التى لم تظهر بعد عن المنهج الظاهريأتى عند هسرل ، وترجمته
لمحاضرة هيدجر « ما الفلسفة » ؟ وفؤاد كامل (فى ترجمته لمحاضراته
المتافيزيقا وهدرلين وماهية الشعر وترجمته القيمة لكتاب ريجيس جوايتميه
عن المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى سارتر) .

١١ - أما عن مشكلة الحقيقة فأود أن أنوه بفضل البحث الذى أصدره
الدكتور نظمى لوقا عن الحقيقة ، ورسالة الدكتور فؤاد زكريا عن مشكلة

الحقيقة التي أعارني ترجمته الانجليزية لها (إذ لم يكن الأصل العربي بين يديه) ١ وكانت خير عون لي طوال الفترة التي شغلت فيها بإعداد هذا الكتاب .

وأود أخيراً أن أسجل عرفاني بالترجمة الفرنسية « لماهية الحقيقة » وهي الترجمة التي قام بها الأستاذان فالتر بيميل وألفونس دي فيانس وساعدتني أكبر مساعدة على استجلاء الكثير من غوامض النص الأصلي. أما الكتاب الذي صحبني في رحلتي المصنية مع نصوص هيدجر المختلفة ابتداء من الوجود والزمان ودلني على الطريق في دروبه « المسدودة » فهو كتاب الأستاذ فالتر بيميل الذي ظهر عن هيدجر في سلسلة « روفوات » المعروفة وتفضلت الأنسة فاطمة مسعود بإرساله إليّ. والحق أن فضل هذا الكتاب على أكبر من كل شكر ومن كل تعبير .

عبد الفقار مكاوي

القاهرة في سبتمبر ١٩٧٥

١ - طريق الفكر

« ولد أرسطو ، تعب ، ومات » ...

هكذا بدأ هيدجر محاضراته التي كرسها لتفسير نص من نصوص المعلم الأول في كتاب الطبيعة (ولعلها أن تكون هي المحاضرة التي نشرها فيما بعد عن ماهية « الفيزيس » وتصورها) . هي عبارة شديدة البساطة باللغة الدلالة على طريقته في التفكير والحياة . ولا شك أنها خيبت آمال الطلاب الذين يتوقعون عادة من أمثال هذه المحاضرات أن تبدأ بمعلومات عن حياة الفيلسوف وتجاربه مع العصر والناس . ولكن ها هو ذا الأستاذ يندمهم . ويقدم لهم الرد الحاسم : إن حياة الفيلسوف هي فكره ، وتجربته على طريق الحياة هي تجربته على طريق الفكر ..

ولا شك عندي أن العبارة نفسها تصدق على هيدجر . فالفكر والحياة عنده شيء واحد . والإشكال الذي دفعه لسؤال عن الوجود والحقيقة هو نفس الإشكال الذي ملأ عليه حياته ، وصحبه خطوة خطوة على الطريق . ولهذا فإن دراسة هذه الخطوات التي قطعها في صبر ومشقة هي سبيلنا الأوحد إلى التعرف على تجربته مع الفكر والحياة .

أما الذين يبنون بالأمور الشخصية فلن أخيب أملهم تماما ، وسيمجدون في آخر الكتاب لوحة موجزة تضم معالم حياته (يكفي الآن أن أقول لمن يهمهم الأمر أنه ولد سنة ١٨٨٩ في بلدة سكيرش بجنوب ألمانيا وأنه تزوج

سنة ١٩١٧ وأنجب ولدين هما يورج وهيرمان ، ودعى للتدريس بجامعة ماربورج تقضى فيها أخصب سنوات عمره بين ١٩٢٣ و ١٩٢٨^(١) ، وتوطدت أواصر الصداقة بينه وبين باول ناتورب — أحد أعلام الكاتنية الجديدة — الذى كان وراء دعوته لهذه الجامعة ، ثم شغل كرسى هسرل بجامعة فرايبورج فى هذه السنة الأخيرة ، واختير مديراً لها سنة ١٩٢٣ ، وألقى بهذه المناسبة خطاباً مشهوراً عن تأكيد الجامعة الألمانية لنفسها ، بعد الزلة السياسية الكبرى التى وقع فيها ضحية انخداعه بالنازية . ولكنه لم يلبث أن تبين خطأه الرهيب — فتنازل عن منصبه فى العام القالى مباشرة وجاهد طوال عمره — عن قصد أو غير قصد — للتكفير عن هذه السقطة التى لم يغفرها له كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه خاص ، ونسيان هذه القلعة التى شبهها بعض الباحثين بفلاطون عندما أحسن الظن بديونيزيوس حاكم سيراقوزة وابنه ، وأوشك أن يدفع حياته ثلاث مرات ثمناً لحماسته وعاطفته الملتببة التى صورت له إمكان تحقيق دونه المثالية على أرض صقلية !

وحرمته قوات الاحتلال من التدريس ست سنوات امتدت من سنة ١٩٤٥ حتى ١٩٥١ ، وقام بعدة أسفار إلى بلاد مختلفة لإلقاء المحاضرات أو الندوات والمؤتمرات ، ولا يزال يعيش فى بيته الهادئ بمدينة فرايبورج أو كوخه الريفى فى توتناوبرج بين أحضان الغابة السوداء التى أحبها واستلهمها

(١) ونحن نعين لهذه الفترة المصصة من حياة هيدجر بأهم أعماله وهو الوجود والزمان ، الذى جاب كائن ومشكلة اليتافيزيقا ، وما اليتافيزيقا ، ونهاية السبب .

كثيراً من تأملاته وخيالاته .

حياة خالية من الأحداث الخارقة . وتجربة الفكر نفسه في صراعه مع الوجود والحقيقة هي الحدث الوحيد الذى يتخللها ويحدد ملامحتها ويوضح تأثيرها — بل ثورتها — التى غيرت خريطة التفكير الفلسفى فى القرن العشرين ، ومحاولاتها الدائبة لاستكشاف التراث الغربى والحوار المستمر معه والإنصات من جديد لنداء الوجود الذى انبعث من نصوص فلاسفة الإغريق ولا يزال يهيب بنا — فى زمن الحنة الذى نعيش فيه — أن ننتبه اليه ولا ننساه ..

حياة ومهبها صاحبها للعمل وحده، فكان العمل هو الحياة. ولعلها أن تكون شبيهة من بعض الوجوه بحياة مواطنه العظيم كانت : ملل ورتابة لاحد لها من الخارج ، وثورة لاحد لها من الداخل .. وسواء تلمسنا خيوطها الاولى فى أول كتاب أهدي اليه وهو تلميذ صغير فكان أول ما شد انتباهه لمسألة الوجود (ونقصد به كتاب الفيلسوف النمساوى فرانز برنتانو عن المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو) أو فى كتاب هسرل «البحوث المنطقية» الذى ظل يقرأه ويقرأه سنوات طويلة قبل أن يتعرف على صاحبه ويعمل معه ويلمح فيه بصيص النور، أو فى رسالته الجامعية الثانية عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس » ، أو فى مجاولاته المبكرة لتفسير نصوص الفلاسفة اليونان — وبخاصة أفلاطون وأرسطو وهيراقليطس — واكتشافهم من خلال القراءة ثانية لما بين السطور، والاستماع لما لم يقولوه من ثنايا أقوالهم، والاقتراب منهم بغير أفكار أو معلومات مسبقة شأن كل منهج « ظاهريانى » أصيل —

و ١٩١٠ في كلية اللاهوت من جامعة فرايبورج . وأتاحت له دراسة اللاهوت من الوقت والذراع ما يسمح له بإشباع نهمة إلى الفلسفة التي كانت تشغل حيزا محدودا من تلك الدراسة . وكان من نصيب كتاب هسرل « بحوث منطقية » أن يعلم نفسه . كالفريب الوحيد بين المجلدات اللاهوتية المكدسة على مكتبه في المعهد الديني الذي كان يعيش فيه ! كان الطالب الشاب قد عرف من بعض المجلات الفلسفية أن أثر فرائز برنتانو على أسلوب هسرل ومنهجه في التفكير . ولهذا بدأت محاولاته المتعثرة في فك طلاسم الفلسفة بقراءة رسالة هذا الفيلسوف اليمسوي عن « المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (١٨٦٢) . وأوحت إليه الرسالة بهذا السؤال الذي ظل يلح عليه منذ ١٩٠٧ : إذا كانت للموجود معاني عديدة ، فأيهما هو المعنى الأساسي ؟ ما هو معنى الموجود ؟ أهناك فارق بينه وبين الوجود ؟ وشاءت له الصدفة وهو في نهاية المرحلة الثانوية أن يطلع على كتاب « عن الوجود » ألّفه « كارل بريج » الذي كان أستاذاً للمعاند - أو علم الأصول - بنفس الجامعة . كان الكتاب قد ظهر سنة ١٨٩٦ ومن حسن حظ الطالب الصغير أن وجد في نهايته نصوفا هدية اختارها المؤلف من كتابات أرسطو وتوماس الأكويني واللاهوتي اليسوعي الإسباني سواريز (١٤٥٨ - ١٦١٧) ، إلى جانب المصطلحات والتصورات الأساسية في الأنطولوجيا (علم الوجود بما هو موجود) .

بدأت محاولات هيدجر لاستيعاب « البحوث المنطقية » والتماس الجواب عن المسائل التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو السابقة . غير أن هذه المحاولات ضاعت سدى ، إذ اكتشف بعد ذلك أنها تنسكت السبيل الصحيح . وبني

الكتاب صامقاً لا يبوح بسرّه ، وإن ظال يأسره بجماله وسعّره .. ثم تخلى
عن دراسة اللاهوت بعد أربعة فصول دراسية ، واختار أن يقف جهده
ووقته على الفلسفة . ولكن هبّذا لم يمنعه من مواصلة الاستماع إلى
محاضرات « بريج » الذى أيقظ فيه الاهتمام باللاهوت التأملى وشد
انتباهه بأسلوبه الحى فى التعليم . وكان المعلم سمحاً كريماً ، فإذا نه أن يصعبه
فى نزواته ، وسمع منه لأول مرة فى حياته عن تأثير شيلنج وهيجل على
اللاهوت التأملى تأثيراً يفوق مذاهب المدرسين فى العصر الوسيط . وهكذا
أتيح لهيدجر — كما يقول فيما بعد — أن يستوحى اللاهوت كثيراً من
أفكاره ، وبدا له فى هذا الرحلة من حياته أن هيكل الميتافيزيقا يقوم على
التوتر بين الأنطولوجيا واللاهوت ..

غير أن مشاغله اللاهوتية سرعان ما توارت فى الظل أمام المحاضرات
التي كان يلقيها بالجامعة أحد أعلام المدرسة الكاثوليكية الجديدة فى منطقة بادن
جنوبى ألمانيا ، وهو هينريش ريكتر (١٨٣٦ - ١٩٣٦) . كانت مهمة
الفلسفة فى نظر الأستاذ الجليل هى البحث فى ملكة القيم الموضوعية
الخالدة ، وإبراز أشكال المعنى أو النماذج المعنوية التى تنبنى عليها
الحضارة ، وتؤلف ملكة وسطى بين عالم الواقع وعالم القيمة ، ويعلن
الفروق الدقيقة بين علوم الحضارة وعلوم الطبيعة . وكان لهذا الأستاذ
من الوفاء وطيبة القلب ما جعله يخصص بعض تدريّساته العملية لدراسة فلسفة
تلميذه اميل لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) الذى سقط فى الحرب العالمية الأولى ،
وترك وراءه كتابين هما « منطق الفلسفة ونظرية البتولات » دراسة عن مجال

سيطرة الشكل المنطقي « (١٩١١) ، و « نظرية الحكم » (١٩١٢) ،
وكلاهما يغبر عن جهوده في إعادة تأسيس الميتافيزيقا على نظريته عن « مقولات
المقولات » ، كما يشهد بتأثره الواضح ببحوث هسرل المنطقية التي ظلت
موصدة الأبواب في وجه هيدجر ! ودفعه هذا إلى إلى معاودة النظر في
البحوث المنطقية ، ولبث السؤال الأساسي يؤرقه : ما هو هذا المنهج الفكري
الذي يسمى نفسه بالظاهريات (الفينومينولوجيا) ؟ كان الجزء الأول من
البحوث المنطقية قد ظهر في سنة ١٩٠١ . وهو — كما يعلم القارئ — يدور
حول دحض النزعة النفسية في المنطق على أساس أن نظرية التفكير والمعرفة
لا يمكن أن تقوم على علم النفس ، وإلا انتهت إلى الشك والنسبية . أما
الجزء الثاني الذي ظهر في العام التالي فهو يتناول الوصف الخالص لأفعال
الوعي التي ينهض عليها بناء المعرفة . وقال هيدجر لنفسه : انها النزعة النفسية
مرة أخرى ! ولو كان الأمر غير ذلك ، فما الذي يدعو هسرل لوصف أفعال
الوعي والحديث عن تحديد أستاذة يرتانوا للفروق المختلفة بين الظواهر
النفسية ؟ ثم ما هو هذا الوصف الظاهري لأفعال الوعي والشعور؟ ما الذي
يميز الظاهريات ، إن لم تكن منطقاً ولا علم نفس ؟ أهى حقاً نسق فكري
جديد ومنهج يستحق التقدير والاهتمام ؟ وكيف السبيل إلى تحقيق
هذا المنهج ؟

راحت دوامة الأسئلة تدور به في فراغ لا مخرج منه . بل لم يكن في
استطاعته في تلك السن المبكرة أن يصوغها بمثل هذا الوضوح . وجاءت سنة
١٩١٣ فأقذته من التزق . فقد بدأ هسرل في إصدار حولية الفلسفة والبحث

الظاهرياتي . وكان أول عدد عنها يضم كتابه الذي حدد ملامح فلسفته وبين طموحها وشمول منهجها ، ونقصد به كتابه « أفكار (لتأسيس) ظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرياتية » .

أهو اتجاه جديد في الفلسفة الأوربية؟ ما من أحد خطر على باله أن يشك في هذا . ولكن هل تنسخ الظاهريات كل ما سبقها من فلسفات — كما توحى بذلك بعض شروح صاحبها ومزاعمه ؟ أم هي بداية جديدة وتوحيج لمحاولات ظلت كامنة في كثير من مذاهب الفكر الحديث والقديم ؟

لم يكن في مقدور أحد أن يقدم الجواب الحاسم على مثل هذه الأسئلة . ولكن الشيء الذي لا ريب فيه أن الظاهريات الخالصة أرادت لنفسها أن تكون فلسفة كلية أو بالأحرى علماً كلياً تقاس على سائر العلوم ومناطق الوجود المادية والصورية . أضف إلى هذا أن هذه الظاهريات « الخالصة » أو « الترنسندنتالية » لا تقوم بغير الذاتية ، أي الذات الخالصة التي تصدر أحكام المعرفة والقيمة والفعل . وهذا كله يدل على أن الظاهريات قد أصلت « الذاتية الترنسندنتالية » وعممتها ، ووضعت نفسها بذلك في سياق الفلسفة الحديثة من حيث هي — كما سيقول هيدجر — ميتافيزيقا ذاتية . وظل من شك في هذا ما دامت الظاهريات لا تزال محتفظة بتجارب الوعي ؛ وإن كانت تحصر بحثها المنهجي في استخلاص بنية هذه التجارب والأنفال وبيان « تموضعية » الموضوعات التي تجرب فيها تجربة حية مماشاة ؟

متها يكن الأمر فإن « الأفكار » قد بددت كثيراً من ظلمات القلق والشك التي أحاطت « بالبحوث المنطقية » (التي ظهرت طبعها الثنائية

المنقحة في نفس السنة) ، كما ألفت أضواء جديدة على مقال هسرل المشهور « الفلسفة علماً دقيقاً »^(١) الذي كان قد ظهر في مجلة « لوجوس » الجديدة بين سنتي ١٩١٠ - ١٩١١ . وتوالت بعض ثمار المنهج الظاهرياتي الذي أثبت مدى خصوبته على مر الأيام ، وكشفت عن مدى تحرر المريدين والحواريين الذين راحوا يطبقون منهج « العلم » ويتخلصون من بعض جوانب فلسفته (وبخاصة في مرحلتها المتأخرة التي أوغلت في الذاتية الخالصة) واستقبل الناس بحث ماكس شيلر الذي ظهر في نفس السنة (١٩١٣) بحفاوة بالغة . وكان عنوان هذا البحث الهام الذي أسهم في تأسيس ما يوصف « بالأخلاق المادية » التي تعد الوجه المقابل لأخلاق كانت الصورية هو : « ظاهريات مشاعر التعاطف والحب والكراهية ، مع ملحق عن علة التسليم بوجود الأنا الغريبة » .

غير أن شوكة « البحوث المنطقية لم تكف عن وخزه وإيلامه » ! فما هو ذا يعيد قراءتها من جديد ، ويكشف أن القراءة وحدها لن تعينه على تحقيق هذا المنهج الذي يصف نفسه بالظاهرياتي . ولم يكن مفر من التعرف إلى المعلم نفسه ومقابله « بذمه ولجه » في « معمله » الفلسفي الخاص ! وكان لحسن الحظ أيضاً دور في هذا اللقاء . فقد حضر هسرل إلى جامعة فرايبورج ليكرت الذي قبل دعوة جامعة هيدلبرج لشغل الكرسى الذي خلا بوفاة فدلهاوند (مؤرخ الفلسفة الشهير ومربيكه في تأسيس جناح المدرسة الكاثوليكية الجديدة في الجنوب) . أخذ هيدلبرج يواظب على حضور تمرينات هسرل

(١) وقد نقله الدكتور محمود رجب إلى العربية ولرجو أن يصدر عن قريب.

وتدريباته لتلاميذته على التعمود على « الرؤية » الظاهرياته خطوة بخطوة . وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الانصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استعمالها على أقل تقدير ، كما كانت تمنعهم من التصدي « لسلطة » كبار المفكرين أو الدخول في حوار معهم . وأفاد هيدجر من الرمان على هذه الرؤية أكبر فائدة . فقد وثقت ارتباطه بالفلاسفة الإغريق ، وأعانتة على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو . وحفزه قربه من المعلم — وقد كان في ذلك الحين يتعلم منه ويقوم في نفس الوقت بالتعليم — على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو^(١) . ورجع إلى البحث السادس من « البحوث المنطقية » فساعدته تمييز هيدجر بين العيان الحسي والعيان المقولاتي على رؤية مشكلاته القديمة حول المعاني المتعددة للموجود في ضوء جديد . وراح يدرس هذا الكتاب ويتعمق درسه مع طلبته حتى لمع في ذهنه هذا الخاطر الملهم الذي أخذ يدعمه بعد ذلك في بحوثه ومقالاته ومحاضراته : ان هذا الذي يظهر نفسه بنفسه وتحاول الظاهريات أن تصفه وصفا خالصاً من خلال أفعال الوعي والشعور قد فسر فيه أرسطو من قبل كما تناولته تجربة اليونان في الفكر والوجود على نحو أكثر أصالة ووصفوه « بالآليين » أو « لا تحجب » الموجود وتكشفه وتجليه بنفسه . فهذا « الظهور » الذي أعادت الفينومينولوجيا اكتشافه

(١) وقد ظهر أثر هذا الفهم لدى بيث فكر الفيلسوف القديم وبجمله حاضر أيضاً في محاضرات هيدجر التي ألقاها بين سنتي ١٩٢٤ و ١٩٢٥ في ماربورج عن محاولة الفسطائي لأفلاطون والكتاب السادس من الأخلاق إلى فيثوماخوس لأرسطو ويقوم التفسير فيها على « الآليين » أو « التكشف واللاتحجب » كما سيأتي بعد .

وجعلته الموقف الأساسى للفكر والوعى هو فى حقيقته الأمر. أهم ما يميز الفكر اليونانى ، إن لم يكن أهم ما يميز الفلسفة نفسها . وما لبثت هذه الرؤية أن اتضحت أمام هيدجر. ولكنها ظلت مع ذلك تطوى منها السؤال الحير : ما الذى يحدد تجربة « الأشياء ذاتها » التى تدعو إليها الظاهريات ؟ أم هو الوعى وموضوعيته ، أم هو وجود الموجود فى لا تحجبه واحتجابه ، فى ظهوره وخفائه ؟

هكذا توصل هيدجر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود ، بعد أن انطلق من المشكلات التى أثارها فى نفسه رسالة « برتناو » السابقة ، وتعمق منهج هسرل الظاهريانى — فى مراحله الأولى بوجه خاص — واتجه به وجهة جديدة . بيد أن تحديد السؤال لا ينهى القضية بل يبدأها ! فقد أخذ يسير على الطريق الذى اعترف بأنه طال أكثر مما توقع^(١) . ولا عجب فى هذا بعد أن أصبحت الفلسفة على يديه شيئاً مختلفاً عما يفهمه الناس عادة عنها ، وتحررت من الملل الأكاديمى الذى ران على صدرها ! لم تعد مهنة « لأكل العيش » تدرس فى كليات مهنية وتقسم إلى مواد منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما شابهها ، بل صارت فكراً ينبع من حقيقة وجودنا — فى العالم ويفتش عن المعنى الكامن فى كل ما هو موجود. أصبحت فكراً لا يسعى إلى غاية تحيط بها حالة غامضة كالعلم أو المعرفة ، لأن غايته الوحيدة هى السعى نفسه ، أى الحياة ذاتها . لقد عرف هيدجر وجود الإنسان بأنه وجود — للموت. وهذا صحيح من حيث أن الموت

(١) راجع لهيدجر ، جول موضوع الفكر ، ص ٨١ وما بعدها .

هو نهاية الحياة وقانونها المحتوم . ولكن الإنسان لا يحيا لأجل الموت ، بل لأنه كائن حي . وهو لا يفكر لكي يصل إلى نتيجة معينة ، بل لأنه بطبيعته كائن مفكر باحث عن المعنى^(١) . وتحولت مهمة معلم الفلسفة من تكديس الحقائق والنظريات والمعلومات إلى طرح قضايا وإشكالات يشتغل حولها الحوار . بعثت كنوز الماضي ودبت فيها الحياة . . ولم يعد المعلم يتكلم « عن » أفلاطون ونظريته في المثل كأنها شيء مضى عليه ألفا سنة ، بل يناقش نصوصه خطوة خطوة بحيث تصبح مشكلة حاضرة حية يتصل بيننا وبينها الحوار .

ولعل الدرس الذي نستطيع أن نتعلمه من هذا الفيلسوف أن يخرج في نهاية الأمر عن هذه العبارة : الطريق هو كل شيء ، أما الهدف فلا شيء فهل تصعبني الآن على هذا الطريق ؟..



(١) هيدجر ، سكنية ، بفيلجن ، ص ١٥ و ١٦ .

السؤال عن الوجود

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا الفكر ، أو هما النعمة المزدوجة التي تطفئ على لحنه المتدفق وتثبت فيه الحركة والحياة . ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي بعنها هيدجر ، وهي « الأليئين » بمفهومها اليوناني الذي يفيد الكشف أو اللاتحجب . ولهذا ينبغي علينا كما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها . ويمكننا أن نهمد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة « الأليئين » — التي نترجمها عادة بالحقيقة وبتربطها هيدجر باللاتحجب — هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليرنان وفهمهم للوجود^(١) . فكل تعامل أو اتصال بالوجود لا يتم إلا إذا خرج هذا الوجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه هذا اللاتحجب لا يضاف إلى الوجود أو لا يحمل عليه عن طريق الحكم ، بل الأولى أن كل قول نعبّر به عن الوجود لا يكون ممكناً إلا إذا سبقه ظهور هذا الوجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه . ولهذا سوى أرسطو على سبيل المثال بين « الأليئين » (اللاتحجب) وبين الأون (الموجود) وأصبح الوجود في نظره هو السكائن الحاضر ، بمعنى الوجود الذي يتمتع بنوع من الثبات ، ويتصف بشكل

(١) يفسر هيدجر الكلمة اليونانية $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ بأن الألفا هي حرف النفي .

والفعل هو فعل التحجب وهذا يكون الحق في مفهوم اليرنان $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ هو اللا — محجب أو التكشف .

معين وحدود ثابتة . ومن ثم كانت « الفيزيس » عنده هي هذا السكائن الحاضر على الأصالة .

أما الإنسان فهو الذى يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظن . ويتجلى من ثنايا الاحتجاب ، وهو القادر على أن يجمعه فى وحدته عن طريق « اللوجوس » الذى يكشف عن هذه الوحدة (إذ أن اللوجوس من ناحية اشتقاق الفعل المشهور « ليجين » تعنى عنده التجميع) وهكذا نجد أن الإنسان — فى تفسير هيدجر للتجربة اليونانية — ليس هو مركز هذه التجربة ومحورها ، لأن الموجود اللامتجعب هو الذى يشغل هذا المركز ، ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوجوس أن يتجه اليه ويفتح عليه ومعنى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أى اللامتجعب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان .

السؤال إذن ذو شقين ، ومن حوله يدور تفكير هيدجر فى كل أعماله . وسنحاول أن نبين مدى ارتباط هذين الشقين أو هذين الجذرين الأساسيين لشجرة هذا الفكر . ولن يقسع المجال بطبيعة الحال لقتبع هذا السؤال فى كل ما كتبه هيدجر ، ولهذا سنقتصر على تناوله من خلال بعض أعماله التى تعد علامات واضحة على طريقته الطويل وبخاصة الوجود والزمان ، وماهية الحقيقة ، وهما أول ما يرد على الخاطر من مؤلفاته عند السؤال عن الحقيقة ، ثم تناوله فى بعض محاولاته التى تتناوله من وجهة نظر مفينه أو مجال محدد ، كما فى بحثه عن « الأصل فى العمل الفنى » ورسائله عن النزعة الإنسانية ، ومحاضراته عن « ماهية اللغة » وكتابه عن « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » .

وقد صرح هيدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره وحدد نقطة انطلاقه ، وكان ذلك ثمرة تأثره برسالة برنتانو وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبحوث هسرل المنطقية التي أشرنا إليها جميعاً من قبل . ولكن كيف انضم السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن الوجود ؟ كيف اختلفا في نسق واحد ؟ كيف تطلب منه هذا أن يرجع إلى تجربة اليونان في الفكر والوجود ، وأن يتأمل مسار الميتافيزيقا منذ بدايتها إلى تصورها لها ، وأن يلح في كتاباته على « التغلب » على الميتافيزيقا أو تجاوزها وقهرها وتخطيها ؟ هذا هو ما نود أن نتحدث عنه الآن .

١ - السؤال عن الوجود في أفق الزمان :

من الصعب أن تتناول كتاب هيدجر المعروف « الموجود والزمان » (١٩٢٧) من كل جوانبه أو نحلل موضوعه وأقسامه بالتفصيل . فهذا الكتاب الذي بدأ عصرًا جديدًا في الفلسف وكان له أكبر الأثر على معظم التيارات الفلسفية في هذا القرن يحتاج بمنيز شك إلى دراسة منفردة . ولهذا فسوف نكتفي بمقدمة قصيرة عنه ، نقتطع منها للحديث عن الآنية (وهي المصطلح المبرمج المستخدم للتعبير عن كلمة هيدجر « الهازين »^(١)) أو الموجود الإنساني الذي يسكون دائماً على علاقة بالموجود العام ويتميز دون سائر المخلوقات بنهم هذا الموجود والسؤال عنه) باعتبارها وجوداً في — العالم ثم تتناول الموجودات^(٢) (أي القومات الأساسية للآنية) جازماً ،

(١) *Das Sein* مصطلحاً لغزياً هو الوجود أو الموجود . هناك .

(٢) *Die Existenziale* أي القومات الأساسية في بناء الآلية التي يكشف عنها التحليل الوجودي مقدماً بالسؤال الأساسي عن معنى الوجود .

لكي نختتم حديثنا بالسؤال عن الحقيقة كما عبر عنه هيدجر في هذا الكتاب.
ربما كان من قبيل الكلام المكرر أن نتحدث عن الأثر الضخم الذي أحدثه ظهور هذا الكتاب أو عن صمويته وتعقيد لغته وغرابة مصطلحاته التي أذهلت قراء هذا الجيل (ولا زالت تزعج الكثيرين منهم وتتخذ من بعضهم مناسبة للتندر والدعابة والتشهير)^(١) ! فتحت الناس عيونهم فوجدوا أن عددا لا يستهان به من المشكلات الكلاسيكية في نظرية المعرفة قد قضى عليها بضربة واحدة ، وأن القضايا التي كانت تتناولها السكاتية الجديدة قد أصبحت ضحلة ، وأن تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه قد سلط عليه ضوء جديد ، وأن فلسفة الظاهريات التي احتلت ميدان السباق وشغلت الأذهان منذ ربع قرن اكتست ثوبا جديدا وتجلت في صورة أخرى ، بحيث تعذر على رائدها هسرل أن يتعرف عليها وأعلن رفضه الصريح لها وخيبة أمله في هذا الزى « الانثروبولوجي » الذي خلعه عليها أخاص تلاميذه والمعهم موهبة ! ولعل « المعلم » لم يسكن قد تعلم بعد أن التقليد ليس بالضرورة نسخة من الأستاذ ، ولا تابعا يمتثل لتعاليم السيد ، وأن الوفاء الحقيقي من المريد يقتضى منه التفوق فيما يتصل بأمور الفكر (لا بأمور الاخلاق بطبيعة الحال كما يتصور بعض الناس في بلادنا !) ولهذا كان الوجود والزمان بداية انقلاب جديد

(١) وهيدجر نفسه يعترف بهذا التعقيد وينسبه إلى صعوبة ادراك معنى الوجود أو التعبير عنه ، لا لنقص الكلمات فحسب بل لنفس التدو نفسه ، ولهذا فلا يصح أن نتوهم منه أفايص تروى عن الوجود ، ولهذا أيضاً ينصح القارئ بمقارنة قسم من أقسام معاصرة بارمينيدز لأفلاطون أو من الفصل الرابع من الكتاب السابق من ميتافيزيقا أرسطو بفصل من فصول المؤرخ توكيد يدس ليرى كم احتمل الأغربى من فلاسفتهم !

في التفكير الفلسفي ، ومفرق طريق سرعان ما تشعبت عنه مسالك ودروب جديدة . صحيح أنه ووجه بسوء الفهم المنتظر من كل عمل جاد ، ولكن لم يلبث أن ظهر تأثيره على ذلك الجيل ، وتجاوز دائرة المشتغلين بالفلسفة في قاعات الدرس إلى دوائر العلماء الطبيعيين والأطباء والأدباء والشعراء حتى بلغ صدهاء أو كاد إلى آذان رجل الشارع !

والواقع أن تهمة التعقيد والصعوبة التي لحقت بالكتاب من قبيل السمعة السيئة التي تلتصق بانسان لم نعرفه حق المعرفة ! صحيح أن مصطلحاته الجديدة لا يخفى عليها أثر النحت والصنعة والعناء وأن أسلوبه مرهق وبناءه لا يخلو من التصميم والمنهجية التي تقترب من المذهبية البعيدة عن الطلاقة والانطلاق ولكن أين العمل الفلسفي الذي يخلو من التنسيق والبناء ؟ وأين الفيلسوف الذي سمح لنا بالدخول إلى حليته قبل أن نزود من مخزن أسلحته بالدرع القوى والحراب والسهام التي تجعلنا أكفاء لمنازلته ؟ ليس الكتاب صعبا إذا أخذناه من ناحية لغته . فهي لغة واضحة لكل من يملك الصبر والاستعداد لسماع صوتها وليس الكتاب عسيرا إذا فهمنا مقصده الاساسي وهو السؤال عن الوجود : ولكن الكتاب يصبح مضنيا شاقا إذا أغفلنا الارتباط الجوهرى بين الوجود والزمان أو نسينا أن الزمان هو الأفق ، الذي نطل منه على مسألة الوجود . صحيح أن الفلسفة القديمة والحديثة لم تخل من البحث في مشكلة الزمان (ويكفى أن نشير إلى مفهوم الزمان منذ أرسطو^(١) حتى « معطيات » برجسون و « الوعي الباطن بالزمان »

(١) وبخاصة في بحثه عن الزمان ، الطبيعة ، كتاب دلتا (Δ) ١٠ - ٢١٧ ، ص ٢٩ ،

لمسرل) ولكن مشكلة الوجود نفسها لم تكن - « على الرغم من كل
الانطولوجيات - قد وضعت في موضعها الصحيح الذي ذكرناه ولا تم
فحصها بمثل هذه الرؤية التاريخية العميقة .

* * *

أعلن هيدجر منذ بداية الكتاب أن تناول مسألة الوجود يقتضى مهمتين
يقابلهما تقسيم الكتاب إلى قسمين: فأما القسم الاول فيتناول تفسير « الآنية »
من جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق « الترنسندنتالى » الذى ينظر
منه إلى السؤال عن الوجود . وأما القسم الثانى فيشرح المعالم الرئيسية لما
يسميه « التحطيم الفينومينولوجى » لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة
الزمانية

ثم أعلن بعد ذلك أن القسم الاول سيتفرع إلى ثلاثة فصول: التحليل الأساسى
للآنية ، والآنية والزمانية ، والزمان والوجود - (١) - وجدير بالذكر أن
هيدجر لم يكتب هذا الفصل الثالث والأخير ، ولهذا بقى كتابه أشبه بمشال
ناقص أو شذرة لم تتم . ولعل هذا الجزء المفقود كان سيكون من أهم
أجزاء الكتاب ، بل لعله أهمها جميعاً . مهما يكن من شئ فإن الفيلسوف لم
يتم كتابه واستعاض عن هذه المهمة بما قدمه بعد ذلك من بحوث ودراسات
ومحاضرات ، لعل من أبرزها كتابه عن كائناط ومشكلة الميتافيزيقا
الذى يمثل الفصل الأول من الجزء الثانى الذى لم يضعه حتى اليوم (١) ومحاضراته

(١) الوجود والزمان ص ٢٩ - هذا وقد سميت محاضرة لهيدجر القاهما في الفصل الدراسى
الصيفى لسنة ١٩٦٢ عن « الزمان والوجود » ، ولم يبلغ الى حلقى حتى الآن أنها نشرت في
كتاب .

المعروفة « ما الميتافيزيقا » ^(١) وكتابه المدخل إلى الميتافيزيقا .

يبدأ هيدجر أول صفحات كتابه بالسؤال عن معنى الوجود . وكان
حتمًا أن يكون هذا السؤال مثار الدهشة : فقيم السؤال اليوم عن الوجود
والفلاسفة منذ القفم لا يسألون إلا عنه : ١٩ وعلام قامت الانطولوجيا إلا
على أساس فكرة الوجود ، وعم بحث الميتافيزيقا في تاريخها الطويل إلا عن
معنى الوجود ؟

ان السؤال ليس جديدًا بالطبع . وهيدجر نفسه يعترف بهذا ويقدم
لكتابه : بئس من أفلاطون . من مجاورة السفسطائي . ولا بد أن نقرأ معا
هذا النص ونقف عند تعليقه عليه ، لأنه سيكون نورًا يكشف لنا ظلمات
الكتاب ويهدينا في متاهاته . « لأن فن الواضح أنكم تعرفون منذ عهد
طويل للمعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير « الموجود » أما نحن
فقد اعتنقنا حذقًا في معنى أننا نفهمه ، ولكننا الآن حائزون في شأنه » ^(٢) .

ويريد هيدجر بهذا . الذهن أن يذكرنا بأن السؤال قديم قدم الميتافيزيقا
نفسها . وهو لا يعني منه أن يصلنا بالتراث بل يريد أن يتحدى هذا التراث
ويحملنا على التفكير فيه . أو بالأحرى على « تحطيمه » وخلقته وتصفيته مما تراكم
عليه من راسب . فهو متعصب الأصل أو حججه أو ألقى بها في زوايا
النسيان . وهو يعلق على النص فيسأل : أعتقدنا اليوم جواب على السؤال عما

(١) ترجمها الأستاذ فؤاد كامل وظهرت في طبعة جديدة عن دار الثقافة للطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٩٧٤ .

(٢) أفلاطون ، السفسطائي ١٢٤٤ .

نقصه حقا حين تستخدم كلمة « موجود » ؟ — كلا — ولهذا ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد .. أنحس اليوم الحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير « الوجود » ؟ — كلا — ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوظف الفهم لهذا السؤال. إن تناول السؤال عن معنى الوجود هو الفرض من هذا الكتاب ، وتفسير الزمان ، باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام ، هو الهدف المؤقت منه .

ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود ومعناه إن لم نسأل قبل ذلك عن مطرح السؤال ونحلل مقومات وجوده ؟ إن الفيلسوف يضعنا منذ البداية في الموقف الذي ينبغي أن نضع أنفسنا فيه . فإذا كان لنا أن نطرح السؤال بصورة واضحة ونحققه عن بصيرة ، فإن هذا يقتضى منا أن نفرس طريقة النظر إلى الوجود ، ونشرح أسلوب إدراكه وفهم معناه ، ونعهد لاختيار الوجود النموذجي الذي يقوم بهذا وتبين الدخول الأصيل إليه . والنظر والفهم والتصور والاختيار كلها من أساليب السؤال ، ومن ثم فهي نفسها أحوال موجود محدد — هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا الذين نطرح السؤال . معنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه : هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا والذي يملك إمكانية السؤال هو الذي سنصطاح على تسميته « بالآنية » . وهكذا يتطلب السؤال التعرّيج الواضح عن معنى الوجود أن يسبقه تفسير مناسب لهذا الموجود الذي نصفه بالآنية من جهة وجوده ^(١) .

لا سبيل إذن إلى شرح السؤال عن الوجود إن لم نبدأ بتعليل السائل ،
أى الآنية . ولن نستطيع تناول السؤال كله تناولا موضوعيا حتى نمهد له
بالبحث عن نوع وجود هذا الذى يضعه . على أنه ينبغى علينا منذ البداية
الأنسى لحظة واحدة أن الأصل هو السؤال عن معنى الوجود ، وأن تحليل
« الوجودات » أو مقومات الآنية — وهى كما عرفنا الموجود البشرى الذى
ينفرد بطرح هذا السؤال — هو الطريق الأساسى والمعبر الوحيد اليه .
ولا يصح أن يفهم من كلامنا عن الطريق والمعبر أن هذا التحليل مجرد
تمهيد لموضوع الوجود أو أنه شئ إضافى يقع على هامشه . إذ أن السؤال
الأساسى يتطلب هذا التحليل لنوع وجود الموجود الذى اتفقنا على تسميته
بالآنية تمييزاً له عن غيره من الموجودات التى سيأتى الحديث عنها
(كالأجودات الحاضرة أمامنا أو التى تقع فى متناول أيدينا) . إن السائل
ينفرد عن غيره من الكائنات ، فلا يكفى أن نقول عنه إنه يكون وحسب ،
بل ينبغى أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذى يهتم بوجوده^(١) . ولا
ينبغى أيضاً أن يقع فى وهمنا أن تحليل الآنية يتصل من قريب أو من بعيد
بما نعرفه من تأملات وتحليلات أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية . فالهدف
الوحيد من هذا التحليل هو التعرف على ماهية ذلك الكائن النادر على
السؤال عن الوجود ، بل المتميز دون سائر الكائنات بفهم محدد للوجود .
يصف هيدجر السؤال عن معنى الوجود بأنه « أنطولوجيا أساسية »
ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود

(١) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين «البناءات» الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى «وجوداته». ووجود هذا السائل يفترق عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده — بل الإمساك بها — اعتبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الوجود الذي يتميز «بالتواجد»^(١). والتواجد مصطلح ينطبق على الإنسان وحده. وتحديداته البنائية، أو وجوداته، تتميز تميزاً واضحاً عن تحديدات سائر الموجودات غير الإنسانية، إذ سنصف هذه التحديدات الأخيرة بأنها تحديدات مقولاتية. وينبغي أن نتنبه إلى هذه التفرقة التي لم تفتن إليها الأنطولوجيا التقليدية. صحيح أن الموجودات غير الإنسانية توجد أيضاً أو تكون، ولكنها لا تتواجد، ولا تقدر على الدخول في علاقة مع نفسها.

ما هي إذن المهمة المزدوجة في تناول السؤال عن الوجود؟ إنها تقوم من ناحية على تحليل الآنية، ومن ناحية أخرى على ما يسميه هيدجر «تخطيم تاريخ الأنطولوجيا».

لنبدأ بالمهمة الأولى. نحن الذين نتواجد. ولهذا يؤثر الفيلسوف — كما قدمنا — أن يفتح لنا مصطلحاً يميزنا عن سائر الموجودات، وهو مصطلح الآنية! وأخص خصائص وجودنا هي أننا نعيش ونتحرك دائماً من خلال فهم محدد للوجود. يبدو إذن أن من السهل علينا أن نقول شيئاً عن

(١) التواجد هي الكلمة التي اخترتها للتعبير عن مصطلح الـ *Existenz* الذي استخدمه هيدجر في هذا السياق. وسوف نرى أنه سيكتبه بطريقة الاشتقاقية على هذه الصورة *EK—sistenz* ليؤكد صفته الأساسية وهي تخارجه أو تخطيه لذاته وعلوه عليها نحو الوجود.

الآنية . غير أننا نتوهم هذا . فنحن في العادة لا نملك مقاومة الإغراء الذى يحملنا على أن نفهم أنفسنا من خلال الوجود الذى « لا نكونه » ، هذا الوجود الذى نتخذ منه على الدوام مسلكاً معيناً ونصفه بأنه « العالم » . هذا الوجود المختلف تمام الاختلاف عن « آنيتنا » يفرينا بأن نتخذ منه نموذجاً للفهم، أن نتصور أنفسنا على غرارهِ . هكذا يعرف الإنسان ما يتعامل معه بأفضل مما يعرف نفسه ! وهذا يفرض علينا أن ننظر إلى الآنية في أقرب أحوالها وأكثرها حظاً من الألفة والتكرار ، أى في حياتها اليومية ، كما يحقق المطلب الفينومينولوجى الذى يحرم علينا أن نبدأ من مشروع مثالى، لكى تتمكن من رؤية الإنسان في أسلوب حياته ووجوده المعتاد . ولكن ليس الهدف من هذه الرؤية أن يستغرقنا وصف هذا الأسلوب في الحياة والوجود ، وإنما الهدف منه أن نوضح الأسس التى يقوم عليها ، أى « البناءات الماهوية » أو مقومات الوجود أو « الوجودات » .

ويبدو أن هيدجر يترسم هنا طريقاً دائرياً يشبه أن يكون عوداً على بدء... فهو يقرر أن تحليل الآنية مسألة مؤقتة ، الهدف منها أن تعيننا على تحديد السؤال الأساسى عن الوجود . فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الآنية فنعيدة مرة أخرى . وهذا هو الذى سنراه بالفعل في القسم الثانى من الكتاب الذى يتناول الارتباط بين الآنية والزمانية تناولاً جديداً . وليس هذا من قبيل الصدفة ، لأن الأفق الذى نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الآنية هو فى رأيه أفق الزمانية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعيد التفكير فى مشكلة الزمان . وقد كان المأمول من هذا التفكير أن

يمكننا من أن نفهم كذلك زمانية الوجود نفسه — غير أن هذا الجزء الهام هو الذى افقده الناس ولم يستطع هيدجر أن يكتبه حتى اليوم !

ونصل الآن إلى المهمة الثانية التى يتطلبها تناولنا للسؤال عن الوجود .
ما الذى يقصده هيدجر من « تحطيم تاريخ الأنطولوجيا » ؟ — ها هو ذا يؤكد لنا أن الآنية نفسها تاريخية ، وإن هذا وحده هو الذى يجعلها تتصور شيئاً كتاريخ العالم — لنستمع إلى ما يقول الفيلسوف فى هذا الصدد : إن الآنية — بأسلوبها الذى تتعذه فى الوجود وتبعاً لذلك أيضاً بفهمها الخاص للوجود — قد نشأت فى أحضان تفسير موروث للآنية . إنها تفهم نفسها دائماً من خلال هذا التفسير وفى ظل محيط معين . هذا الفهم هو الذى يفض إمكانية وجودها وينظمها . إن ماضيها الخاص — وهذا يبنى دائماً ماضى جيلها — لا يسير وراءها ولا يتبعها ، وإنما يسبقها فى كل حين^(١) .
قديبدو هذا مناقضا للموضوع الأصيل الذى فرغنا من صياغته . فتاريخية الآنية — والآنية العادية بوجه خاص — تغرى بالسقوط فى شبك التراث والامحاء فيه . وكما رأينا الآنية تميل إلى أن تفهم ذاتها على مثال الموجودات المختلفة عنها^(٢) ، كذلك نراها تميل فى فهمها للتاريخ إلى السقوط تحت رحمة التراث ، فتترك له زمامها ، تدع له أمر إختيار قراراتها الحاسمة ، دون أن تسكلف نفسها مشقة استشراف هذا التراث واستشفاف وجودها التاريخى الخاص .

(١) الوجود والزمان ص ٢٠٠ .

(٢) معنى الموجودات التى باسمه هى . كما سبق القول .

لابد إذا من إزالة الحجب التي تراكت على التراث فنقطته أو شوهته أو ألقته في مهاوى النسيان . ولابد من الرجوع إلى منابعه الأصلية التي استمدت منها المفاهيم والمقولات الماثورة التي ظلت المذاهب المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة التي نكتفي بقلبيها وتسليمها للأجيال اللاحقة .

التحطيم (أو التفسير) للتراث الأنطولوجي لا يعني أن ننفي الماضي أو ننق منه موقفا سلبيا ، وإنما المحدث منه هو اكتشاف إمكانياته الإيجابية ، وإزالة الرواسب التي تراكت عليه بغية الوصول إلى التجارب الأساسية التي حددت مفاهيمه الأولية ، ومعرفة إن كان هذا التراث قد نظر حقا إلى مسألة الوجود من أفق الزمان^(٢) .

(١) ويرى من هيدجز على ضرورة تحطيم التراث بأن السؤال عن الوجود لم يسا وضعه بحسب ، وإنما غاب في ظلام النسيان ، على الرغم من كل اهتمام الميتافيزيقا . وتاريخ الأنطولوجيا عند الإغريق هو أوضح دليل على هذا فقد عمدت عبر تاريخها الطويل إلى صورها وأشكالها المختلفة التي امتدت حتى العصر الحديث إلى فهم الوجود الإنساني والوجود بوجه عام من جهة « العالم » ، وسقطت تحت رحمة التراث الذي أحالته إلى مسلمات لا موضع للجدال فيها أو إلى مجرد مادة يعاد تنظيمها (كما حدث على يد هيجل) وأصبحت هذه الأنطولوجيا المحيطة من جذورها مناهج تعليمية ثابتة في العصر الوسيط ، واستعالت لسقاها وثانها من قطع متوارثة . وسارت هذه الأنطولوجيا اليونانية في ثوبها المتمزقة في العصر الوسيط من « الحجج أدلالت الميتافيزيقية » (لسواريز) حتى وصلت إلى الميتافيزيقا والفلسفة الكاثوليكية التراثية السائدة في العصر الحديث لكي تحدد الاسس التي قام عليها منطق هيجل ، ومهما تكن الاشكال المختلفة التي تحولت إليها المفاهيم الأنطولوجية الأساسية على أيدي المحدثين (ابتداء من الانا أف كير لنيكارت إلى الذات والانا المطلقة والعقل والروح والشخص) فإن هذه المفاهيم التي تعبر عن مناطق متميزة من الوجود قد اغلقت السؤال عن الوجود ووقعت بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه تاريخ الأنطولوجيا بسقوطه تحت رحمة التراث والاستسلام له .

أن تحطيم تاريخ الأنطولوجيا معناه في المقام الأول « كشف الغطاء »
عن تاريخية تصوراته الأساسية ، لا بل بحث الإحساس بمعنى التاريخية
نفسها — على الرغم مما قد يكون في هذا التعبير من مفارقة . ومعناه أيضاً
أن نكشف عما وقع في هذا التراث المستقر من إهمال للسؤال الاساسى عن
الوجود ، بحيث نصبح على وعى بتاريخ الأنطولوجيا ونتمين حدودها ونفهمها .
والحق أن هيدجر لم يتوقف طول حياته عن القيام بهذه المهمة — وتفسيراته
التي قدمها عن أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وكانط وفيخته وشيلنج
ونيشته والفلاسفة قبل سقراط بوجه خاص هي خير شاهد على هذا — وكلها
تفسيرات محكمة جدرة بالاعجاب ، بفضل النظر عن مواقفنا المختلفة منها .
ويؤكد هيدجر منذ البداية أن منهجه هو المنهج الفينومينولوجى (الظاهريانى) .
لكننا نخطئ لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هسرل للظاهريات كـ « فلسفة
« ترنسندنتالية » تصل في مراحلها التكوينية الأخيرة إلى رد كل شيء إلى الأنا
(الذات أو الوعى) الخالص (الذى يبقى ولو فى العالم كله) إفا لواقع أن هيدجر يحلل
كلية الظاهرة والعلم اللتين يتألف منهما المصطلح اليونانى الأصل تحليلياً عميقاً^(١) ،
ويبرر — مع عرفانه بفضل هسرل عليه — تنصله من الظاهريات فلسفة
واتجاهها ، واستفادته منها منهجاً وطريقاً للكشف عن أشكال الوجود .
إنه — إذا صح تفسيره لها — يجردها من طابعها المطلق من الزمان ويرجعها

(١) أى Phenomenon و Logos بفهميهما اليونانى ، فالأولى تدل على ما يظهر نفسه
بنفسه ، والثانية تدل على ما يسمح بالرؤية ، أى ما يعلن المحتجب من خلال القول — أى
أن الظاهريات ستصبح طريقنا يمهّد للبحث في وجود الوجود .

إلى السياق التاريخي ، بل إنه ليجعل منها أنطولوجيا^(١) تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسها — أى إلى حقيقة الوجود ولهذا فإن مفهوم الظاهريات على حد قوله لن ينصب على « مائية » (أو موضوعية) موضوعات البحث الفلسفى بل على كينفيتها . وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا أصبحت فينومينولوجيا^(٢) . أما من ناحية (الآنية) فستصبح الظاهريات تفسيراً^(٣) يبين خصائصها وبنيتها : « إن الفلسفة هى أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة انطلاقها من تفسير الآنية الذى ثبت — بوصفه تحليلاً لهذه الآنية — نهاية مسار كل سؤال فلسفى عند الأصل الذى صدر عنه وسوف يتردد إليه . »^(٤)

* * *

(١) وهذا هو التفسير الذى أخذ به الدكتور محمود رجب فى رسالته القيمة عن المنهج الظاهرياتى عند هسرل (لم تشر بعد) .

(٢) من « ما » .

(٣) الوجود والزمان ، ص ٢٧ و ٣٠ .

(٤) اوهمينوتيك Hermeneutik .

(٥) الوجود والزمان ، ص ٣٨ .

٢ - الانية وجود - في - العالم

ان نجد في حديث « الوجود والزمان » عن الانسان شيئاً من تلك الأوصاف التي ألفناها في غيره من الكتب الفلسفية التي تجعل منه وعياً أو ذاتاً أو شعوراً أو شخصاً أو أنا . ان هيدجر ينحت له الاصطلاح الذي ذكرناه واتفقاً على التعبير عنه في العربية بكلمة « الانية » .^(١) والواقع أن هذه الكلمة الأخيرة في منطوقها العربي أو أصلها الألماني تثير غير قليل من سوء الفهم . ولو تحريفاً الدقة لترجمناها « بالموجود - هناك » أي الكائن الملقى به في العالم، الموجود فيه دائماً بالقرب من الأشياء ومع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود، واهتمامه بالسؤال عنه، وحمله مسئولية على كونه . والأمر هنا لا يقف بطبيعة الحال عند استبدال اسم باسم أو كلمة بكلمة ، وإنما ينطوي على تغيير أساسي في النظر والتصور والفكر بوجه عام .

(١) Dasein ومعناها في لغتها الأصلية هو الوجود أو الموجود، ولكن هيدجر يقصد بها معنى مزدوجاً : الوجود الاني الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود ، وكنوثة الوجود الاني التي ينظر اليها من خلال ذلك الموجود الاني . والانية هي الترجمة التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي لكلمة الأصلية . وهي من اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين ومعناها كما جاء في « تعريفات » الجرجاني وفي اصطلاحات الصوفية لا كمال الدين عبد الرزاق الكاشي : « تحقق الوجود الاني من حيث رتبة الثانية » . وهي تستعمل عادة في مقابل الماهية ، أي أنها ترادف مجرد الوجود في مقابل الماهية ، كما في فصل لأبي البركات البغدادي : « وكذلك الوجود : يشعرون بآنيته ، وإن لم يشعروا بماهيته » (الزمان الوجودي ، ص ٤ و ٥ - الإنشائية والوجودية في الفكر العربي ، ص ٧٢) .

(م ٤ - هيدجر)

ونسأل الآن . ما الوجود؟ فتواجهنا المسألة الكبرى، ونضطر للاعتراف بأننا لانعرفه ! ومع هذا فإن من السهل علينا أن نفرق في الوجودات التي نعرفها بين موجود يدخل في علاقة مع نفسه ويقدر على تدميرها وبين موجود آخر عاجز عن هذه القدرة فالحجر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه . وقل مثل هذا عن الشجرة والبيت والكرسي وغيرها من الوجودات غير البشرية . أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يمتد هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه ، ومع سائر الوجودات غير الانسانية . والنتيجة الهامة التي نستخلصها من هذا هي أن الانسان لا يوجد فحسب وإنما « عليه أن يوجد » ، وأن يحمل مسئولية الوجود وأمانته، ولهذا استحق أن ننحت له كلمة خاصة به هي كلمة « الآتية » التي قد لا ترضينا كل الرضا .. ولا يقنع في ظننا أننا قد عرفنا بهذا شيئاً من الوجود . فنحن لم نزل على الطريق ، ولم نصل بعد إلا إلى معنى أولى عن وجود موجود معين نصفه بالإنسان أو الآتية ، ونحاول تحديد معالمه التي تميزه عما عداه . هذا الوجود النوعي ليس وجوداً بسيطاً، وإنما هو وجود في سبيل التحقق ينبئ على صاحبه أن يعرف بنيته ويتحمل مسئولية حتى يصل به إلى ما سنسميه بعد بالوجود الأصيل ، وينفذ بذلك من قشور الوجود الزائف الذي يحيا في الأغلب الأعم حياته اليومية مستغرقاً فيه ..

هل ألفنا الآن هذا المصطلح الجديد؟ فلنتقدم خطوة أخرى لنواجه المزيد

ولتذرع بالصبر أمام تكرار كلمتي الوجود والوجود !

· إن دخول « الآنية » في علاقة مع وجودها يميز هذا الوجود بأنه « تواجد »^(١) ... ولأن تحديد ماهية هذا الوجود الذي نسميه الآنية لا يمكن أن يتم عن طريق تقديم تحديد « لما » موضوعية ، بل تسكن ماهيته في أن عليه أن يوجد وجوده الخاص به ، لهذا اخترنا تعبير « الآنية » — باعتباره تعبيراً خالصاً عن الوجود — للدلالة على هذا الوجود^(٢) .

إن الشيء الذي يميزه هو أسلوبه النوعي في الوجود ، وهذا الأسلوب يكن في قدرته على اختيار ذاته ، لا بل في الواجب الذي يحتم عليه اختيار ذاته . وتفاعسه عن هذا الاختيار أو تردده في القيام به هو نفسه نوع من الاختيار (وهي الفكرة التي أخذها العديد من فلاسفة الوجود ومن أهمهم سارتر) .. بهذا نضم أيدينا على لب التفرقة التي نقيمها هيدجر بين الأصالة والزيف ، بين الوجود الأصيل وغير الأصيل . إن الآنية تفهم ذاتها على الدوام من خلال تواجدها ، أي من خلال إمكانياتها الذاتية في أن تكون هي ذاتها أو لا تكون . هذه الامكانية إما أن تكون الآنية قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقحمت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن الآنية نفسها هي التي تقرر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تفاعست

(١) Existenz أي أسلوب الوجود التي يميز الآنية التي تكون دائماً هالك ، خارج نفسها في العالم ، مع الآخرين ، وبالقرب من سائر الموجودات والأشياء (راجع المايش السابق ص ١٥) .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢ .

عنه وضيغته من يدها^(١) . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن الآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يمكن الاختيار عليها ، وتحيا كما يحيا « الناس » - حياة زائفة غير أصيلة .

قلنا إن تفرد الآنية أو مميزتها تسكن في أن وجودها يتجلى في « التواجد » بل يتحقق فيه . وسوف يصك الفيلسوف عملة جديدة توضح لنا هذه المزية التي ينفرد بها الوجود الإنساني أو الآنية بمصطلح يمكن أن نعبر عنه بوجودى الخاص أو وجودى أنا^(٢) ، أى أن كل موجود يوجد على هذا النحو (الذى وصفناه بالتواجد) إنما يهتم قبل كل شيء بوجوده الخاص به لا بأى أسلوب آخر من أساليب الوجود بوجه عام . « ولما كانت الآنية بحسب ماهيتها هى إمكانيتها ، فإن هذا الوجود^(٣) فى وجوده يمكنه أن « يختار » نفسه ، أن يكسبها أو يضيعها ، أو يمكنه بمعنى أدق ألا يكسبها أبداً ، أو يكسبها فى الظاهر فقط . وهو لا يمكن أن يكون قد أضاع نفسه أو لم يكتسبها بعد إلا لأنه بحسب ماهيته يمكن أن يكون بالنسبة لنفسه موجوداً أصيلاً أو متعلقاً بوجود الخاص به . ولهذا فإن حال الوجود اللذين نصفهما بالأصالة وعدم الأصالة يقومان على تحدد الآنية بوجه عام من خلال « الوجود الخاص »^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٢ .

(٢) فى الأصل Jemeinigkeit .

(٣) أى الآنية .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢ .

ما معنى هذه الأصالة ؟ وكيف يكون الوجود غير أصيل ؟ ما الذى يجعل الآنية تنفى معظم حياتها أو كل حياتها بعيدة عنه غارقة في الزيف كل يوم ؟ .

إن الآنية التي تحيا الحياة الأصيلة تختار الإمكانيات التي تبطنها ذاتها أو تضمها على الطريق إليها . أما الآنية التي تحيا حياة غير أصيلة فتتخلى عن هذه المسئولية وتترك لغيرها أن يعلى عليها إمكانياتها ، وتسمح « للمجهول » الذى نسميه « الفاس » أو « الجمهور » أو « الرأى العام »^(١) أن يفرضها عليها أو يوقعها في شباك إغرائها ؛ فالإنسان يلعب أرياضة أو يتفرج على المباريات أو يدخل السينما أو يشاهد التلفزيون أو يدرس الحقوق أو الطب أو الهندسة أو يذهب إلى المصيف أو يتزوج من وسط معين أو ينتمى لحزب ما .. الخ مجرد أن الناس تفعل هذا كله .. إنها حياة التوسط ، والحياة اليومية التي تقيدنا بأسارها وتسحرنا بسحرها حتى لنقتوهم أنها هي الحياة .. من هذه الحماية المعتادة ، من هذا الأسلوب المألوف الذى نقابله في الأغلب الأعم - لا بل نكونه نحن أنفسنا في معظم أحوالنا أو في كل أحوالنا - يبدأ هيدجر تحمله لوجود الآنية (وهو التحليل الذى لا يصح أن يغيب عن بالنا أبداً إنه معبر مؤقت إلى فهم معنى الوجود بوجه عام ..) ولا بد لنا أن نكشف من خلال تحليلنا لوجود هذه الآنية اننى تحيا حياة التوسط المعتادة عن تلك البناءات التي تصدق على كل آنية أخرى ، سواء أكانت أصيلة أم غير أصيلة .

سيساعدنا هذا على التقدم خطوة أخرى بحيث نتفهم هذه الآنية من جهة كونها وجوداً — في — العالم . بيد أن هذا الوجود — في — العالم ليس هو البناء الوحيد ، وإن يكن أهمها جميعاً . فالبناء معقد متشابك ، ومهمتنا أن نتبين وحدته وندرسه كظاهرة موحدة . وهي مهمة عسيرة بغير شك ، تفرض علينا أن نخطو ببطء ، بحيث نضع أيدينا على خيوط النسيج دون أن تضيع منا وحدته ..

يمضى هيدجر في شرح هذا « الوجود — في العالم » على ثلاث خطوات:
١ — بالسؤال عن معنى « العالم » في هذا التعبير ، ٢ — ثم بالسؤال عن الـ « من » أي عن الآنية في وجودها الوسط وحياتها اليومية من حيث أنها وجود — مع — الآخرين ووجود بذاته في نفس الوقت ، ٣ — وأخيراً بالسؤال عن معنى « الوجود »^(١) الذي سيشمل البحث عن العناصر البنائية التي تتركب منها الآنية أو ما وصفناه من قبل « بالوجودات »^(٢) .

لا بد لنا قبل السؤال عن « طبيعة » — في — العالم « في أن نمده له بشرح ما نعصده « بالوجود — في » بوجه عام . فقد تعودنا على فهم هذا الضرب الأخير من خلال وجود الأشياء على أنه نوع من « الاحتماء — في » . ولكن الآنية تختلف في وجودها — نأقدمنا — عن وجود الأشياء الحاضرة « أمامنا »^(٣) أو الأشياء التي تتخذ منها أدوات وتكون في متناول

(١) In — Sein أي الوجود في العالم من حيث اختلافه عن سائر الموجودات التي يحتويها العالم

(٢) Existentialien أو أحوال وجود الآنية التي تميزها عن الأشياء والأدوات .

(٣) Das Vorhandensein

أيدينا^(١) . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نتخذ من هذه الأشياء نموذجاً نفهم الآنية على غرارها . ولهذا ينبغي علينا أيضاً أن نفهم « الوجود - في » على نحو آخر .

إن « الوجود - في » هو أحد « الوجودات » التي قلنا إنها تميز « الآنية » ، وهو يعنى حالة من الألف . فالشيء الذى آلفه هو الشيء الذى أكون بالقرب منه أو أتربث عنده أو أقيم بجواره . وإذا كنا لا نستطيع أن ننظر إلى « الوجود - في » على أنه نوع من الاحتواء فى المكان ، فليس معنى هذا أن الآنية لا علاقة لها بالمكان ، بل معناه أن علاقتها به لا يمكن أن نفهم على غرار الأشياء المحتواة فى المكان . ولا يجب أن تصور أيضاً أننا نستطيع أن نتوصل إلى هذا « الوجود - في » عن طريق المعرفة على اختلاف نظرياتها ، لأن الأمر فى الحقيقة على العكس من هذا - فنحن لا نتوصل أبداً إلى هذا الأسلوب النوعى الذى نطلق عليه اسم المعرفة إلا لأننا على الدوام فى حالة إلف بالوجود ، وهذا الإلف يتجلى فى صور شتى من الانشغال به والاهتمام بأمره .

بهذا يكون هيدجر قد غافلنا وقلب التصور السائد الذى درجنا عليه منذ القدم وجعلنا نعتقد أن المعرفة هى الأساس الأول لكل أسلوب نتخذه فى التعامل مع الوجود ! فنحن نقيم أولاً مع الوجود ، نتصرف فيه ونحتاج إليه ونهتم بأمره ونستخدمه فى شئون حياتنا . وهذا وحده هو الذى يجعلنا نتخطى كل هذه المواقف التى نتناولها فيها السكى فبتعد قليلاً عنه وندخل معه فى

. Das Zuhandensein (١)

علاقة تأمل . هذا التأمل المعرفى ليس هو الأصل على كل حال . ومعنى هذا أيضاً أن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا فإن الصدارة والتفوق اللذين نميل إلى إعطائهما لفعل المعرفة الخالصة ليسا إلا وهما يتخدد به صاحب نظرية المعرفة نفسه . وليس معنى هذا مرة أخرى أن هيدجر يتغلى عما نسميه نظرية المعرفة ، بل معناه أنه يرتد بسؤاله إلى الأساس الأصلى الذى تنبنى عليه حتى نتبين أن المعرفة الخالصة تستبعد التعامل المباشر مع الموجود . وإن هذه المعرفة نفسها ليست إلا ضرباً من الوجود — مع الأشياء — وأن يكن قد صرف نظره عن التعامل المعتاد مع الموجود . وليس من شك عندى فى أن هيدجر قد استفاد فى هذا من تأملات من — دى — بيران (الذى لم يشر إليه) ^١ عن الجهد والمقاومة الإرادية التى تعيننا على الوصول إلى الوعى بالذات، ومن أفكار « دلتاى » فيلسوف الحياة ومؤسس مناهج العلوم الإنسانية عن تجربتنا للواقع من خلال الإرادة و « الدافع » اللذين يقاومهما هذا الواقع ، وبحوث « ماكس شيلر » المتأخرة التى تأثر فيها بآراء « دلتاى » وعبر عن نظريته الإرادية عن الوجود والوعى والإنسان ، وأكد فيها أن وجود الموضوعات لا يعطى بصورة مباشرة إلا فى علاقتها بالدافع والإرادة ، وإن الواقع لا يقدم لنا فى الأصل من خلال الفكر والإدراك ، حتى لقد ذهب إلى حد القول بأن فعل المعرفة نفسه ليس هو فعل الحكم ، وإنما هو « علاقة بالوجود » ^(٢) — وإن

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٠٩ و ٢١٠ ويشير هيدجر بوجه خاص الى معاصرة شيلر عن « أشكال المعرفة والتربية » (١٩٢٥) والى بحثه عن المعرفة والعمل المنشور ضمن مجموعة دراساته « أشكال المعرفة والمجتمع » (١٩٢٦)

هيدجر يأخذ على هذه المحاولات جميعاً أنها تفتقر إلى التحليلات الأنطولوجية الضرورية عن معنى الوعى والواقع والوجود والعلاقة بينها .

مهما يكن من شيء فإن هذا كله يقودنا إلى صميم المشكلة القديمة التي حيرت الفلاسفة . كيف تخرج « الذات » من عالمها الباطن لكي تصل إلى « الموضوع » الموجود في الخارج ؟ يبدو أن هيدجر لا يحاول فك خيوط هذه العقدة الأزلية ، ولا يتردد في إزاحتها بضربة « قاضية » يعلن بها أن مشكلة وجرد الواقع الخارجى وإثباته وعلاقة الذات به مشكلة زائفة لا تستحق عناء لحظة واحدة من التفكير ! لماذا ؟ لأن الآنية باعتبارها وجوداً — فى — العالم — موجودة دائماً فى الخارج ، أى فى العالم المألوف — نستمتع اليه وهو يقول : « ان الآنية — فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها — لا تحتاج لمفادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه ^(١) ، وإنما هى دائماً بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة دائماً « فى الخارج » ، بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم ثم ! ككتشافه بالفعل... ثم أن إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التى غنمناها من الإدراك الخارجى إلى « بيت » الوعى والشعور ، وإنما تظل الآنية العارفة — فى أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه — دائماً فى الخارج بوصفها آنية ^(٢) . انها إذاً ليست بحاجة لما نسميه « بالعلو » — أو التخطى والتجاوز — إلى العالم ، لأنها على الدوام « بالخارج » مع الموجودات التى تصادفها فى

(١) كما فعل لينتزر مثلاً فى نظريته عن الموندات أو الذرات الروحية الوحيدة التى لا نوافذ لها . . .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٢ .

هذا العالم ، كما أنها دائماً « بالداخل » باعتبارها وجوداً - في - العالم
يهتم بالأشياء وينشغل بأمرها . والخلاصة أن المعرفة ليست هي التي تمكننا
من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم ، بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل ،
بحيث لا تعدو أن تكون مجرد « تحول » لهذه العلاقة نفسها : « في فعل
المعرفة تكنسب الآنية موقف وجود جديد من العالم الذي سبق اكتشافه
في الآنية » ، كما أن المعرفة لا تخلق علاقة « تبادل » بين الذات والعالم ،
ولا هذه العلاقة تنشأ من تأثير العالم على الذات . ان المعرفة حال من أحوال
الآنية يقوم على أساس الوجود - في - العالم ^(١) . ولا جدال في أن هذا
أسلوب جديد في التفكير . وقد لا نكون مباشرين إذا استعرضنا لفظة
« كانه » وقلنا إنها ثورة فكرية أذهلت بعض معاصري هيدجر وملأت
صدور البعض الآخر بالنشوة والحماس !

* * *

نحدثنا حتى الآن عن « الوجود - في العالم - » . ولن نفهم هذا
الاصطلاح الأساسي حتى نعرف ما هو « العالم » .. وطبيعي أن كل محاولة
للوصول إلى العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة مقضى
عليها بالفشل . فلن نجني من هذا إلا « رص » هذه الكائنات بجانب بعضها
البعض ، دون أن نبليغ من مفهوم العالم شيئاً ، وحتى لو أتيقنا مختلف المقولات
التي تستوعب الموجودات من بشر وأشياء طبيعية وأدوات وقيم ... إلخ
وحاولنا أن نعرف الأساس الطبيعي الذي تعتمد عليه وحددنا مفهوم الطبيعية

(١) نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة وما بعدها .

فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام : فالطبيعة نفسها موجود تلقاه في داخل العالم ويمكننا أن نكتشفه بمختلف الوسائل وعلى شتى المستويات^(١) .

ماذا نفعل إذا ؟

ان هيدجر بغير السؤال ويقلبه قلبا بحيث تصبح « عالمية » العالم من مكونات « الآنية » نفسها ، أى تصبح إحدى الوجودات المميزة لها : « ليس العالم » - من الناحية الأنطولوجية - تحديداً « للوجود » المختلف في ماهيته عن الآنية ، وإنما هو طابع مميز للآنية نفسها^(٢) .

ربما دار في خلدنا أن هيدجر يرد « العالم » إلى مجال الذات . ولكن كيف يستقيم هذا وهو يستبعد مفهوم الذاتية والذات كل الاستبعاد؟ ما السبيل إذا للقرب من معنى « العالم » و « العالمية » ؟ السبيل واضحة . فقد تعلمنا من الفيلسوف أن نبدأ تحليلاتنا « للآنية » من حياتنا العادية أو حياة التوسط التي نعيشها كل يوم . بهذا يتضح لنا أن عالم الآنية هو العالم المحيط^(٣) بها ، وأن هذا « المحيط » هو أقرب عالم من الآنية ، هكذا ينطلق البحث عن فكرة العالمية من هذا الطابع الوجودي للميز للوجود اليومي - في العالم ، كما نصل إلى « عالمية » المحيط (أو ما يسميه هيدجر بالإحاطة) عن طريق التفسير الأنطولوجي للوجودات القريبة منافي داخل هذا المحيط^(٤) .

(١) الوجود والزمان ، ص ٦٣ .

(٢) الوجود والزمان ، ص ٦٤ .

(٣) Die Umwelt - المحيط - وقد استعملت كلمة البيئة لما تروى به من دلالة جغرافية أو حضارية أو أنثروبولوجية أو نفسية ... الخ .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٦٦ .

سيقودنا هذا كله إلى تحليلات هيدجر المعروفة عن الأداة ، وهى من أروع ما قدمه « الوجود والزمان » وأبقاء . ولا شك أن القارى قد اطلع على بعض هذه التحليلات فيما اطلع عليه فى العربية من فصول ودراسات عن هيدجر . ويبقى علينا الآن أن نحدد معنى هذه التحليلات .

لا يعنى هيدجر بطبيعة الحال أن يوجه للناس نصائح تفيدهم فى التعامل مع الأشياء التى يستخدمونها فى حياتهم ، لأن هذا التعامل هو أقرب الأشياء منا وألفة عندنا ؛ فنحن نشأ فى هذا العالم وننمو ومعنا ينشأ التعامل مع أشياءه وينمو . ولا يعنى هيدجر كذلك بأن يلقى علينا درساً فى تغيير العالم باستخدام هذه الأشياء والأدوات ، ولا فى اغتراب الإنسان عن نفسه من خلال العمل وكيف يقضى على هذا الاغتراب . إن الهدف من التحليلات « الأداتية » أن تبين لنا « المعرفة السابقة » التى تفترض فى كل إلف يتم بين الآنية والأداة (مع ملاحظة أن هذه المعرفة السابقة لا تصدر عن أية موقف معرفى نظرى وأن التعامل مع الأداة يتم من منظور قبلى خاص سابق على كل معرفة نظرية ، بل إن البدء من هذه المعرفة لن يمكننا من التوصل إلى طبيعة الأداة) .

لنضرب مثلاً بسيطاً . فلو رأيت أممى مطرقة وحاولت أن أصفها وصفاً نظرياً - كأن أصف حجمها وشكلها ولونها ووزنها والمادة التى صنعت منها ... إلخ - لما أدركت ماعية هذه المطرقة ولا عرفت شيئاً عن الوظيفة التى جعلت لها ، وهى أنها شئ يستخدم فى الطرق . ولن أدرك أبداً من خلال التأمل النظرى الخالص إن كانت هذه المطرقة خفيفة أو ثقيلة . مناسبة

للعمل أو غير مناسبة. إنما أدرك هذامن خلال التعامل معها واستخدامها. فكل أداة تصلح لشيء ما. وفي كل تعامل مع الأداة ينخفض المرء لنوع هذه الصلاحية. ولهذا نرى هيدجر يصف الأسلوب النوعى الذى يميز وجود الأداة بأنه « الوجود فى متناول اليد » - وإن راعك هذا التعبير أو فاجأك بفراسته فتذكر أن الفيلسوف لا يزيد عن استخدام لفظ عويص للتعبير عن خبرة نعيمها كل يوم!

إننا لا نبدأ بالنظر الخالص إلى الشيء « الحاضر » أمامنا ثم نضيف إليه قيا وخصائص معينة تجعل منه ما نسميه « بالوجود فى متناول اليد ». ونحن لا نضع هذا الشيء - كما يتصور رأى الشائع - فى موضع الشيء الممتد (كما فعل ديكارت) ثم نلبس امتداده خصائص وصفات مختلفة، وإنما نتعامل معه دائما من خلال ما يسميه هيدجر بالتدبر أو التبصر^(١). فالشيء المائل فى متناول أيدينا هو أقرب الأشياء فى المحيط الذى يضطرب فيه، ونحن نرتب حياتنا من خلاله، ونستخدمه لتلبية حاجتنا، ونشغل به ونهتم بأمره.

لنقترب خطوة أخرى من الأداة. فلنا إنها دائما أداة تستخدم من أجل شيء أو غرض ما. والعمل الذى تستخدم له أداة كالمطرقة أو الفارة أو الإبرة أو الخذاء يحمل من ناحيته أيضا نوع وجود الأداة. فالخذاء الذى يتم إعداده يستخدم أداة للمشى، والساعة التى يتم صنعها لتصلح لمعرفة الوقت: « والعمل الذى نلتقى به خصوصيا فى غضون التعامل المشغل أو المهم - أى ذلك الذى

• Die Umsicht (١)

يجرى إعداده — يجعل قابلية الاستخدام التي تتعلق به تعلقا أساسيا متضمنه للهدف من هذا الاستخدام. أما العمل الذي يصنع فلا يكون الا على اساس استخدامه وعلى اساس « بسق الإحالة للوجود » الذي يكشف في هذا « الاستخدام » ^(١) أضف إلى هذا أننا نستخدم في الإنتاج شيئا لا غنى عنه للعمل المنتج . فالعمل يحيل إلى المادة التي صنع منها ، وهذه تحيل إلى الطبيعة مصدر كل مادة خام ، كالخشب والنخشب والحجارة والحيوانات . وهكذا نكتشف الطبيعة حين نستخدم الأداة (الليرة ، المطرقة ، المسمار . الخ) كما أن الإنتاج لا ينفصل عن استخدامونه (كالزبائن مثلا) ولا عن الذين يقومون به (كالمال والصناع) .

ولكن ما شأن هذا التحليل للأداة بسؤالنا السابق عن « عالمية » العالم ، أى عما يجعل العالم عالما ؟

يوضح هيدجر إجابته على هذا السؤال ببعض الأمثلة التي تبدو معها الأداة . وكأنها تغلت عن طابعها الأداتى . فعندما تصبح الأداة غير صالحة للاستعمال (فتلفت إنتباهنا) وعندما تفقد (فنشعر بالحاجة الملحة اليها) أو نجدها ملقاة فى طريقنا (فتفرض نفسها علينا) يتبين لنا بوضوح أن « الإحالة » هى الطابع المميز لها . وعندما تتعطل الإحالة (من أجل كذا ..) — كأن أفتش عن مطرقة لدق مسمار فلا أعر عليها — يشتد وضوح هذه الإحالة من حيث هى كذلك . هنالك يظهر النسق الأداتى المترابط ، لا بوصفه شيئا لم يشاهد من قبل ، بل بوصفه كلا تمت رؤيته دائما بشكل مسبق أثناء التبصر أو

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٠ .

التدبر . ومع هذا الكل يعلن العالم عن نفسه «^(١)» . وهو لن يعلن عن نفسه ولن يتضح الا إذا كان قبل ذلك قد انفتح أو تفتح .

هل تجد مشتقة في هذا الكلام ؟ إن سيدجر يحثف وطأته بضرب مثال جديد وهو يقدم لنا في هذا المثال تحليلا لأداة معينة هي العلاقة «^(٢)» (كعلامات المرور أو مؤشرات الطرق أو الأعلام .. الخ) وأهم ما يميز العلاقة هو أنها توضح النسق الكلي للأداة توضحا تاما . (فعلاقة المرور مثلا توضح النسق الكلي الذي يربط سلوك المارة وراكبي السيارات وعساكر المرور .. الخ) فإن كانت الأداة العادية (كالقلم مثلا) غير ملفتة للنظار ، نتيجة إنصراف الكاتب مثلا إلى الفرض الذي يستخدم القلم من أجله لا إلى طبيعة هذا القلم كأداة ، فإن « أداة العلامة » على العكس من ذلك تشد الانتباه إلى طابع الاحالة الذي توضحه أشد التوضيح . إن العلامات المحددة تحليل إلى « العالم المحيط » الذي تنتمي اليه وتميز الانفتاح عليه . وأهم خاصية تحدد الأداة هي صلاحيتها أو قابليتها للاستخدام . وعلامة تجسد هذا الاستخدام بتوضيح السياق (أو النسق الكلي المترابط) الذي توجد فيه العلامة ، بل إنها تزيد على هذا فتوضح العالم المحيط الذي يوجد به النسق أو السياق الأداتي المترابط .^(٣) هل عرفنا الآن ماهو العالم ؟ هل توصلنا إلى الطابع النوعي الذي يميزه ؟ . حين نحدد الأداة عن طريق الإحالة فإنما نريد بهذا أن نعين الحالة التي استقرت

(١) الوجود والزمان ، ص ٧٥ .

(٢) Das Zeichen

(٣) Der Zeugzusammenhang

عليها، الغرض الذى جعلت له. ونحن لا ننظر إلى «الموجود فى متناول اليد» إلا من جهة هذه الحالة التى جعل لها ودخالت. فى صميم تركيبه. فليست هناك أداة قائمة بفردها، مستقلة بذاتها. إنها موجودة على الدوام فى إطار نسق أوسياق أداتى كلى ويمكننى أن ننظر إلى الأداة فى شمولها لنعرف لأى شىء جعلت، وعلى أى وضع استقرت (مثل ذلك: الآلة — الورشة) وهذا بدوره يحيلنا إلى الآنية، لأن حال الأداة يعبر عما نريده لها الآنية أو تريد بها. أى أن الغرض الذى جعلت له الأداة أصلا هو إرادة الآنية بها^(١).

هذه التحليلات المسيرة تكشف عن المعرفة المسبقة التى يتحتم على الآنية أن تلم بها قبل أن تتعرف على شىء يقصف بصفة الأداة. أى أننا هنا بإزاء تحليل يكشف عن شىء «قبلى» داخل فى تركيب الآنية. بيد أنه ليس نوعاً من المعرفة القبلية التى نجدها عند الفيلسوف مثل كانت — إذ لا تركيب هنا ولا تأليف — بل هو «قبلى» يقوم عليه التعامل المباشر مع الأشياء. فلا بد أن يكون «العالم» قد انفتح لنا أو تفتحنا عليه قبل أن نلتقى فى داخله بشىء كهذا الذى نسميه الأداة.. وإذاً فإن هيدجر لا يركب شيئاً ولا يؤلف معرفة على طريقة المثاليين، وإنما ينطلق من الظاهرة العينية نفسها ويكشف كل ما يقصّل بها مما يتيح للإنسان أن يتعامل مع الأداة. وكل الإشارات والإحالات التى تتحرك فيها الآنية تفترض أنها قد أُلقت

(١) الوجود والزمان، ص ٨٤. وقد حاولت فى هذه الفقرة أن أعبر عما يريد هيدجر بأسلوب مبسط. ومن شاء أن يطلع على الصيغة الأصلية المفرعة فليرجع إلى الصيغة المذكورة.

بنفسها في إمكانيات أو مشروعات محددة تمكنها من الالتقاء بالموجود في صورة محددة . ومن ثم فإن « بناء ذلك الذي تحول الآنية نفسها عليه هو الذي يكون عالمية العالم »^(١) . عالمية العالم هي التي تمكن الآنية من تجربة موجود من نوع الأداة . والعالم نفسه مطلوب محدد في الفهم ، هو أحد الوجودات الأساسية التي تحدد ماهية الآنية وتتيح لها أن تلتقي بالموجود القائم في محيطها فتتعرف على جوانبه الأدائية وتألفه وتنشغل به وتعامل معه ، لأن المسألة في النهاية أبعد ما تكون عن المعرفة الخالصة أو النظر الخفض .

هنا يتضح لنا ما سبق أن أكدناه من أن الوجود — في — العالم لا يمكن أن يكون مجرد موجود بين سائر الموجودات ، وإنما يتميز قبل كل شيء ، بالديه من قدرة على تفهم المسالم تمكنه — أو بالأحرى تمكن الآنية — من الانفتاح على الوجود كما تيسر للموجود أن يكون في متناول الآنية . وليس هذا من قبيل إضفاء الذاتية على مفهوم العالم ، وإنما هو نتيجة مترتبة على الحقيقة الموضوعية التي تقول إن العالم نفسه — أو بالأحرى فهم العالم — من المكونات الرئيسية للآنية . وهيدجر يؤكد هذا حين يفرق تفرقة واضحة — في تحليلات لا يتسع المجال للخوض فيها — بين « فهم العالم » وبين تحديد ديكارت للعالم بأنه « شيء محدد » ، وهو تحديد يمكن في رأيه أن يرد إلى الأنطولوجيا القديمة .

(١) الوجود والزمان ، ص ٨٦ .

إذا كان هيدجر يرفض مفهوم الشيء الممتد، فما هو رأيه في مكانية العالم؟ وما هو المقى المكاني « الموجود في متناول اليد »؟ انه القرب؟ ولا يصح أن نفهم القرب فهما ديكرتيا على أساس البعد الهندسى القابل للقياس، فهذا الفهم لا قيمة له في تعاملنا اليومي مع الأداة تعاملًا يقوم على الانتغال والاهتمام الذي يحدد الاتجاه الذي يبلغ فيه الأداة أو تبلغ اليها.

والأداة لا توجد في مكان مجرد، متجانس، مستو، لأن لها موضعا محددًا بها. فمن طبيعتها أن تقوم في مثل هذا الموضع أو الحل المحدد، لكي تكون بعد ذلك « تحت التصرف ». وهذا الموضع هو الذي يتيح لنا أن نرى وجه الاستخدام الذي تصلح له. ومن ترتيب المواضع المختلفة بالنسبة لأداة معينة يتكون ما وصفناه « بكلية الأداة ». والمهم أن هذه المواضع لا يمكن تبديلها كيفما اتفق، لأن كل موضع منها متوقف على وجود الأداة التي تسكون هي الأداة المحددة التي نحتاج إليها في القيام بنشاط محدد. فالموضع إذا هو موضع أداة تنتمى إليه وتجد فيه المكان الملائم لها.

وترتيب موضع معين لأداة معينة لا بد تسبقه معرفة بالنطاق أو المنطقة المحيطة^(١). هذه المنطقة هي التي تكفل وحدة السياق الارتباطي للأداة وتضمن كليتها، أى التنوع المنتظم للمواضع. « ولا بد أولاً من اكتشاف شيء كالنطاق أو المنطقة المحيطة إذا أريد لتعيين المواضع أن يكون سبيلاً لقيام كلية الأداة الخاضعة للتدبير والتصرف »^(٢).

Die Gegend (١)

(٢) الوجود والزمان، ص ١٠٣.

ونجمل القول أننا لا نعطي مواضع متعددة ثلاثية الأبعاد يمكن بعد ذلك أن « نملأها » بالأشياء ، إذ الواقع أننا نصل إلى المكان من خلال المنطقة المحيطة التي يتم في داخلها كل تنوع في الأدوات . فالعالم المحيط بنا هو الذي يمدنا بالمكان على شكل تنظيم للمواضع التي تتخذ اتجاهها المحدد من خلال ما نفعله ونهيى له حياتنا .

إذا كان الأمر هكذا مع مكانية « الوجود في متناول اليد » ، فما هو الشأن مع مكانية الآنية نفسها؟ إنها تتجلى في « الغاء الأبعاد »^(١) والاتجاه . وينبغي أن نتفنى عن « الغاء الأبعاد » كل تصور مسكونى لفهمه فهنا نشيطا فعلا . فالآنية تقرب الوجود منها لكي تلتقى به . وإلغاء الأبعاد هو الذى يمكننا من اكتشاف البعد والمسافة ، لا العكس ، لأنه فعل تحققة الآنية ، بل هو في الحقيقة تحديد وجودى لها ، في حين أن البعد (أى المسافة الفاصلة بين الأشياء) تحديد مقولاتى . والآنية عندما تلتفى الأبعاد إنما تحاول أن تجعل احتياجاتها في متناول يدها . وغنى عن الذكر أن إلغاء الأبعاد من أهم الملامح التي تميز عصرنا وحضارتنا . (وسائل المواصلات التي تزداد سرعة ، نقل الأنباء ، أجهزة الإذاعة والبث ... إلخ) سوف يتعمق هيدجر هذه المسألة في كتاباته المتأخرة ، وبالأخص في محاضراته عن التقنية .

* * *

بدأ هيدجر تحليله للوجود — في — العالم بالبحث في ماهية الأداة لكي

• Ent — fernung (١)

ببث أن الآنية مستغرقة دائماً في عالمها . ولكنه لم يكن ليتوقف عند هذا الحد كان عليه أن يلقي نظرة أشمل على مختلف الأجنحة التي تتركب منها الآنية ، ليبين لماذا يصنفه بالآنية^(١) . والوجود المشترك^(٢) ، وكلاهما في أحالة الوجود — ق — العالم الذي تحدثنا عنه من قبل . وإذا كنا قد خرجنا من التحليل السابق بأننا لم نمط « أنا » مجردة يكون علينا بعد ذلك أن نوجد لها عالمها كما يكون عليها أن « تملأ » إلى هذا العالم ، فإننا سنرى الآن أنه ليست هناك أنا متعزلة بفتحتم علينا بعد ذلك أن نمطهم أسوار عزائتها ونعبرها إلى الآخرين . لقد كان « الآخر » متضمناً في التحليل الذي قدمناه عن « العالم المحيط » و « كلية الأداة » . فالشيء الذي يتم إنتاجه إنما يتجه للآخرين . (الخذاء لمن يلبسه ، والثوب لمن يرتديه ، والطريقة لمن يستعملها ، والكتاب لمن يقرأه ، والحقل لمن يحرقه ويزرعه .. إلخ) . والأداة وجدت بطبيعتها لكي يستعملها الآخرون ، كما سألهم الآخرون أيضاً في إيجادها . إنهم كذلك معنا .. هناك . ليسوا أغراباً عنا .. بل نحن نعيش معهم في وجود مشترك ، ولا نميز أنفسنا عنهم .. إن عالم الآنية عالم مشترك ، هو عالم « المسبة » والوجود — مع . و « الوجود — في » هو صميمه وجود — مع — الآخرين . ووجود الآخرين في ذاته داخل العالم هو كذلك وجود — مع — الآنية ..

ولكن عبارة « الآنية هي وجود — مع » تحتاج إلى شيء من الإيضاح .

• Selbstsein (١)

• Mitdasein (٢)

فليس معناها أن هناك من الناحية الفعلية والواقعية أناسا آخرين يمكنني أن أبرهن على وجودهم في البيئة المحيطة بي ، بل معناه أتق على الدوام منتفج على الآخرين ، وأتق بصورة مسبقة مع الآخرين . وحتى لو عزت نفسى عنهم واعتصمت بوجدنى ، فلن يسعنى أن أفعل هذا إلا لأن وجودى بطبيعته وجود مشترك أو وجود - مع . والإنسان الذى يتجنب الاختلاط بغيره من الناس إنما يثبت بهذا الفعل نفسه أن الغير حاضر بوصفه ذلك الذى يتجنبه !

وصفتنا التعامل مع الأداة بأنه انشغال أو اهتمام^(١) ، والآن نصف للتعامل مع الآخرين بأنه « رعاية »^(٢) ، ويجب أن نفهم هذه الكلمة الأخيرة بأوسع معانيها الوجودية ، بحيث تشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين ، من الحب والتضحية إلى عدم الاكتراث والاعتقار (وإن كان هذا الأسلوب الأخير بطبيعة الحال أخس وجوه الرعاية وأدنى حالاتها السلبية) ! والرعاية الإيجابية تقع إحداها على طرفى نقيض من الأخرى : فهناك الرعاية « المتحممة » - إن جاز هذا التعبير - التى نجعلنا نجرد الآخر من كل أعبائه ، بحيث يصبح عرضة للارتكان المطلق علينا كما تعرضنا للسيطرة عليه والتحكم المطلق فيه . وهناك الرعاية الواهة - إن صح هذا التعبير أيضا - التى نجعلنا نبادل الرعاية بالرعاية . وزد « الهم » إلى صاحبه لكى يحمله بنفسه ويعبر نفسه بنفسه . والرؤية أو النظر المتعلق

(١) اهتمام Besorgen :

(٢) رعاية Fürsorge ومن الصعب إيجاد كلمتين متقاربتين مثلها في اللغة العربية .

بالرعاية هو الاعتبار والتسامح ..

بقى أن نسأل عن « المن » المقصود في تعبير الوجود مع الآخرين . وقد عرفنا مما سبق أن هيدجر يبدأ تخيلاته من أسلوب الوجود والحياة اليومية التي تحياها الآنية . ولهذا فليس غريباً أن يكون « من » المقصود بالوجود اليومي مع الآخرين هو « الناس » أو « الجمهور » أو « المرء » أو « الشخص المجهول »^(١) ، أى ما وصفناه من قبل بالتوسط . لنستمع إلى ما يقوله هيدجر عنه : ان « الناس » لتهتم في وجودها أساساً بهذا التوسط . ولهذا يضعون أنفسهم من الناحية الفعلية في « توسط » ما يليق وما لا يليق ، وما يمكن أن يقره المرء أو لا يقره ، وما يصفه بالنجاح أو ما ياباه عليه . وموقف هذا التوسط مما يصح المخاطرة به أو لا يصح هو موقف الرقابة على كل استثناء . إن كل تفوق يسحق في صمت وبغير ضجيج ... هذا . اللهم الذي يؤرق « التوسط يكشف من جديد عن نزعة أساسية لدى الآنية ، يمكن أن نسميها تسوية جميع إمكانيات الوجود »^(٢) فحياء التوسط أو الحياء العامة تلغى كل الفروق وتقضى على كل أصالة وتنزع عن الآنية كل قدرة على تحمل المسئولية والاستقلال بالرأى واتخاذ القرار ، أى تحررها من أن تكون هي ذاتها وتملى عليها أسلوب وجودها .

الناس يحملون عنا عبء وجودها ، ويحسون القرارات نيابة عنا . وهنا يتم نوع عجيب من « التغطية » أو « التذكير » . فالسيطرة التي يفرضها

. L'on — Das Man (1)

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٢٧ .

الناس تجريد التعنى . كل إنسان يعمل ما يعمل وكأنه هو ذاته ، وما من أحد هو ذاته . الناس هم كل الناس ولا أحد . لا بد إذا أن تكون هناك أصالة تواجه عدم الأصالة هذه . ولا بد أن تحاول الآنية أن تختار نفسها ، على أساس إمكاناتها الذاتية . صحيح أن الأمر لا يخلو أبداً من مواقف وحالات يتعذر فيها اتخاذ القرارات الحاسمة واختيار الذات ، نتيجة الظروف الخارجية التي تتحكم فيها كل لحظة . ولكن هيدجر لا يناقشها صراحة ، ويؤثر أن يضمنها كلامه الذى سيأتى بعد عن « رعى » الآنية أو كونها ملقاة هناك . :

ولا يقف الأمر « بالناس » عند هذا الحد . ان سيطرتهم تمتد وتوسع فتعدد كذلك فهم العالم والذات . لقد ضاع « الناس » فى عالمهم - عالم كل الأحاد ولا أحد - ! وليس عجيباً بعد هذا أن يفهموا أنفسهم على مثال الوجودات غير الآنية ، أى الموجودات الحاضرة وحسب . أى انهم يحددون أنفسهم تحديداً « مقولاتياً » لا « وجودياً » ، على نحو ما فعلت الأنطولوجيا القديمة التى نظرت إلى الإنسان نظرتها إلى موجود حاضري بين الموجودات ، ولم تستطع أن تقترب من آنيته للمواجهة ووجوده المهموم بإشكال الوجود .

ويعمى هيدجر فى تحليله للوجود - فى - العالم فيوضح مفهوم « الوجود - فى » الذى يتصل به أوثق اتصال ، ويحدد العناصر التى يتركب منها وجود الآنية المتميز بالانفتاح فى أمور ثلاثة : التأثير الوجداني (الوجدانية) ،

والفهم ، ولا بكلام^(١) . بولستيم . إلى ما يقوله عنها بأسلوبه اليهودي :
في الوجدانية تحضر الآنية دائماً أمام نفسها ، لقد وجدت نفسها بالفعل دائماً ،
كحضور مبدئ لذاته ، بل كوجدان (شعوري) يتأثر^(٢) .

وبتدارك هيدجر ذلك الجانب الذي طأطأ تجاهه التفكير الفلسفي التقليدي
بنظرته العقلانية إلى الإنسان ، وأعني به الجانب الشعوري الوجداني :
والانفتاح المباشر الذي يحقته التأثير الوجداني أو « الوجدانية » . لنضربنا
لذلك مثلاً بسيطاً . فنحن نتعرف إلى إنسان لأول مرة . والشعور الوجداني
أو التأثير الذي نحسه هو رد الفعل الأول الذي يثيره في أنفسنا . صحيح أن
هذا التأثير قد يتغير مع مرور الزمن ، وربما انقلب إلى ضده بعد فترة قد
تطول أو تقصر ، ولكن هذا لا يقلل في شيء من دلالة التأثير الوجداني
باعتباره ظاهرة أصيلة وأسلوب انفتاح على الآخر . ولئن فهم طبيعة هذا
الانفتاح أو نقدر دوره الأصيل في الالتقاء بالآخر ، وبأنفسنا ، وبالعالم
الحيط بنا ، ما لم نرده إلى ظاهرة التأثير الوجداني التي يقوم عليها ، وما لم
نحرر نظرتنا إلى هذه الظاهرة التي نلظن في العادة أنها مجرد « تلوين نفسي »
أو تعبير عن الجانب « اللامعقول » من حياتنا النفسية . إن هذه الوجدانية
أو هذا التأثير الوجداني - على حد تعبير هيدجر - قد فتحت الوجود - في -
العالم بوصفه كلاً ، وجعل شيئاً كالوجه أمراً ممكناً^(٣) .

(١) وهي على الترتيب : Reden — Verstehen — Befindlichkeit .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٤٥ .

(٣) الوجود والزمان ص ١٣٧ .

أخف إلى هذا أن التأثير يؤدي وظننه أخرى ، إذ يمكن الآنية من
الشعور بأنها مرمية ، مقدوف بها ، ملقاة هناك وموكولة إلى نفسها ،
ويحدد هيدجر هذا المعنى حين يقول : «إن تأثير الوجدانية هو الذي يؤلف
من العاحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم»^(١) . لنضرب مثلاً بوضع
هذا ، فأما لا أشعر بالخطر الذي يهددني في العالم الذي أحيا فيه إلا لأن
لدي القدرة على الإحساس بالخوف . فليس التأثير إذن بالظاهرة المقصورة
على الذات وأحاسيسها ، وإنما هو أسلوب انفتاح يقربني من العالم ويقرب
العالم مني بشئ الصور والأشكال : فهو حيناً عالم يهددني بالخطر ، أو
يستثير مشاعري أو يملأني بالغبطة والبهجة أو الحزن والاكتئاب ... إلخ .
إن الحال الوجدانية - أو إن شئت حالة التوجد - هي التي تمكنني دائماً من
اكتناء حقيقة ذاتي ، ولقد أثرت تحليلات هيدجر الوجدانية أو التوجد
على علم النفس المرضي ، وأفاد منها العالم المشهور لودفيج بنسفاجر في دراسة
ألوان العصاب والذهان التي تصيب الموجود البشري أو « الآنية » . ولم
يكس هيدجر أول من انتبه إلى هذه الظاهرة ، وإن كان أول من قام
بتحليلها تحليلًا أنطولوجيًا أو وجوديًا أصيلاً بعيداً عن القيم النفسية
والأخلاقية والدينية وهو نفسه يتتبع تاريخها الطويل منذ أن تناول أرسطو
ظاهرة الانفعال (في الكتاب الثاني من الخطابة) والقديس أوغسطين في
كلامه عن الخوف والخطيئة والاثم والندم (في اعترافاته ورسائله وكتابات
عن التأويل) ولوترخيا كتبه عن السخط والندم (في تعليقه على سفر

(١) الوجود والزمان ، نفس الصفحة .

التكوين) وبأسكال فيما سجله في خواطره العميقة المفجعة عن عذاب الإنسان وبأسه. وكونه خلقى في ركن من هذا الكون الرهيب ، وكبر كجور في تحليلاته النافذة لظاهرة القلق والتفرقة الأساسية بينه وبين الخوف في معرض حديثه عن الخطيئة الأولى (خصوصاً في كتابه مفهوم القلق) وشيلر في دراساته الفينومينولوجية لأشكال الوجدانات وماهيتها ، وبخاصة في دراسته للتماطف ، وإن كانوا جميعاً — باستثناء شيلر — قد تناولوها من وجهة نظر دينية أو نفسية أو خلقية ، ولم يخطوا خطوة حاسمة على طريق المعالجة الأنطولوجية . .

ونأتى الآن إلى العنصر الثانى من العناصر التى تكون وجود الآنية وهو التفهم أو الفهم . والواقع أن الوجدانية (التوجد) والفهم كليهما أولى أصيل . وقد رأينا عند الكلام عن الوجدانية أنها تنطوى على الفهم — وعرفنا أن التأثير الوجدانى بطبيعته انفتاح أو تفتح . وبقي علينا أن نعرف أن الفهم حال أساسية من أحوال الآنية ، وأن كلمة « الفهم » نفسها ليست مفهوماً مضاداً للتفسير أو الشرح . ولو مضينا قليلاً فى تعمق معنى الفهم — باعتباره أحد « وجودات » الآنية — لرأينا انه يكشف عن طابع « المشروع » الذى يشغل مكاناً هاماً من تفكير هيدجر .

لنقرأ الآن هذه العبارة العويصة قبل التعليق عليها : ان ما يقدر عليه فى الفهم — بوصفه أحد الوجودات — ليس بشئ أو « ما » ، وإنما هو الوجود باعتباره تواجداً . فى الفهم يكمن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية

من حيث انها إمكان وجود أو قدرة على الوجود^(١) .

كيف يرتبط الفهم بالإمكان أو القدرة ؟ ان الفهم - وهو في صميمه انفتاح - يتعلق دائما بتكوين الوجود - في - العالم في مجموعه . وهذا الوجود - في - العالم يكون على الدوام إمكان وجود - في - العالم . والعالم هنا ليس هو مجموع الكائنات الموجودة في داخله ، فقد نفينا هذا مرارا . ونستطيع الآن أن نضيف اليه أن الوجود - في - العالم - باعتباره إمكان وجود أو استطاعة وجود - هو الذى يحرر كائنات العالم حين يحرر إمكاناتها . عندئذ يكتشف الوجود - في متناول اليد من جهة استخدامه واستعماله أو من ناحية ضرره وأذاه . وعندئذ نفهم ما قلناه من قبل عن حال الموجود في متناول اليد وما جعل له ، وما قلناه عن وحدة النسق الارتباطى للأداة وعلاقتها بالمكان والعالم المحيط والنطاق... إلخ. وأخيرا يمكن أن تكتشف الطبيعة - أو وحدة الموجودات الحاضرة المتنوعة - على أساس انفتاح إمكانيتها .

ولكن لماذا يعجه الفهم دائما إلى الإمكانيات ، ولماذا يؤثر المقام في بعد الإمكان ؟ - يجيب هيدجر على هذا السؤال بالإجابة التى ننتظرها فيقول ان السبب في هذا هو أن الفهم يحتوى بذاته على البناء الوجودى الذى نسميه «المشروع»^(٢) . فالفهم تفتح الآنية لنفسها مجال وجودها كما تفتح في نفس الوقت مجال الوجود الذى تلقاه في داخل العالم فتصل اليه ويصبح في متناول

(١) 'الوجود والزمان'، ص ١٤٣

(٢) 'الوجود والزمان'، ص ١٤٤ وما بعدها .

بدها . والفهم نوعان : أصيل وغير أصيل . فهو أصيل إذا نبع من الذات
وتصديق معها واستجواب لها ، وهو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة
العالم ، أى إدراكها - كما نلت الأنطولوجيا التقليدية - على نموذج
الموجودات الحاضرة فى العالم دون تمييز . والفهم الأصيل وغير الأصيل يمكن
بدورها أن يكونا حقيقيين أى زائنين . فالفهم الحقيقى للعالم يصدر عن الآنية
صدوراً أصيلاً وينمو من خلالها نمواً أصيلاً ، أما الفهم الزائف فهو لا ينمو
إلا فى إطار رسم له من قبل دون أن يعنى نفسه بمناقشته أو بمحاول التفكير
فى أمره .

سيتأتى أن تحدثنا - فى معرض الكلام عن عالم الأداة - عن نوع
معين من للتدبر أو للتبصر^(١) ، كما تحدثنا - فى سياق الكلام عن الموجود
للشرك - عن الاعتبار^(٢) . وبقى الآن أن نتحدث عن الفهم ونعده بأنه
« بصر »^(٣) . ولما كان الأصل فى هذا الفهم أنه بصر ، أمكن الآنية أن
تنمى مختلف أصاليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات ، والاعتبار
عند رعايتها للآخرين . وهيدجر يفرد للبصر بالموجود (أو التواجد) نفسه
مكاناً مرموقاً وبصنه بأنه رؤية نافذة أو شفافية^(٤) . وهذه الشفافية على
شقي أصاليب البصر التى ذكرناها من تبصر واعتبار ، بل إنها هى التى
تجلبها ممكنة ، فإنها لا تقتصر على معرفة نفسها فحسب ، بل تتعدى ذلك
إلى معرفة العالم والآخرين . وعطينا أن نلاحظ فى النهاية أن كلمة البصر تدل

في المقام الأول على أن الآنية هي التي تسمح للوجود بأن يكتسب لها عن نفسه ، وأن يجرد نفسه من كل غطاء يحجب^(١) . فالبصر إذا لا يتصل عن طابع الانفتاح أو « الموضح المنفي » الذي يميز الآنية .

في الفهم تفتح الآنية . ولكن على أي شيء ؟ على إمكانات وجودها . وكيف ؟ بأن « تشرع » أو تصمم مشروعاتها على أساس من إمكانات وجودها أو من خلال الاستطاعة و « القدرة — على — الوجود » . بيد أن تصميم المشروع لا يتم في فراغ ، إذ أنه — كوجود ممكن — موكل دائماً إلى الزماني أو الإلقاء^(٢) (كون الآنية ملقى بها في هذا العالم وعليها أن تعمل بنفسها لعب وجودها ومسؤوليته) .. أتى إلى ما يمكن أن نسميه بالوجود الفعلي الواقعي^(٣) . إن كل إنسان منا يعرف أن وجوده لم يتحقق بعد ، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون ، لا بما هو كائن بالفعل . ولكن لا ينبغي أن تنسب للأوهام ونحيا في الأحلام . فتحقق لن نحقق من إمكاناتنا إلا بقدر ما نستطيع تحقيقه بالفعل . ولا بد في كل مشروع أصممه أن أحسب حساب الاستعداد والقدرة التي لدى ، حتى لا أتعرض لخلع النفس ولا أضح فريسة للوم .

ويستطرد هيدجر في تحليلاته المفصلة عن الفهم بوصفه تبييناً^(٤) (أو عرضاً

(١) الوجود والزمان ، ص ١٤٧ .

(٢) Geworfenheit وهذه الفكرة التي ورثتها فلسفة الوجود عن شفرة بلسكال المشهورة (الشفرة ١٦٦ من ترقيم بروشفيج) — وتأمل معنى هذا البيت لأبي العلاء : ولو كنت ملقى بظهر الطريق لم يلتقط مثل الـ لا قطع !

Faktizität (٣)

.Auslegung (٤)

وبوصفه عبارة وتعبيرا^(١) ، مبتعدا فيهما معا عن الفهم بمفهومه العقلي والمعرفي لإلقاء الضوء على إمكانيات المشروع التي ينطوى عليها هذا الفهم ، مبينا أنه — في كل تعامل مع العالم وموجوداته — يسبق كل قول وتمييز هذا إلى أنه يؤكد دور «الزمانية» في كل هذه التحليلات العسيرة ، أى دور المستقبل في كل مشروع تقدم عليه ، وهو ما سوف نتعرض له بشيء من التفصيل عند الحديث عن الآنية والزمانية .

ولا يفوتنا أن نشير إلى ما يقصده هيدجر بالمعنى واللامعنى في هذا السياق . فالمعنى «تصور يضم الميكل الشكلي لما ينتمى بالضرورة لما يفصله (أوبيرزه) العرض (التبيين — البسط) الفاهم والمعنى هو ذلك الذى يتجه إليه المشروع من خلال التركيب المسبق للملك والبصر والتناول ، وعن طريقه يصبح شيء ما مفهوما بوصفه شيئا»^(٢) .

عبارة عسيرة أشك أنى فهمتها ! ولكن ربما أمكننا أن نستشف منها أن المعنى شيء يتعلق بالإنسان أو الآنية وحدها . فهو (أى المعنى) أحد الوجودات (الخصائص الوجودية الأساسية) المميزة للآنية ، وليس مجرد صفة تلتصق بالوجود أو تقع في عالم متعال من الحقائق «الخالدة» ، أو تسبح في «مملكة وسطى» . بين العالمين .. المعنى لا تملكه الآنية ، ما دام انفتاح الوجود — في — العالم لا يتحقق إلا عن طريق الوجود الذى يتكشف فيه . ولهذا فالآنية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأن لها معنى

(١) Assago .

(٢) الوجود والزمان ، ص ١٠١ .

أو بأنها خالية من كل معنى^(١) .

* * *

وختاماً نصل إلى العنصر الثالث الذى يدخل فى تركيب وجود الآنية، وهو الكلام. ماذا يقصد هيدجر بالكلام؟ ها هوذا يجمع بينه وبين العنصرين السابقين مؤكداً أنه يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعاً :

إن الكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التأثر الوجداني) والفهم . والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم . ولهذا فإن كل تبيين يقوم على أساس الكلام^(٢) . والفهم المتوجد (الذى تسرى فيه الوجدانية) الوجود — فى — العالم يعبر عن نفسه بالكلام . بهذا تظهر دلالة الفهم الكلية فى صورة الكلمة ، أو إن شئت فإن المعانى « تنمو لها » كلمات ، على العكس مما قد تتصور من أن الكلمات تخترع وتمصطنع ثم تزود بمعانى مصطنعة. وهنا تتضح دلالة « الإبلاغ » أو « الإخبار » الذى تتحقق فيه المشاركة فى الوجدانية والفهم بين آنية وأخرى . وهذا كما ترى أمر طبيعى ، لأن وجود الآنية فى صميمه وجود معية أو وجود مشترك ، فهى تحياداً ثاماً فى حالة تأثر وجداني مشترك وفهم مشترك، أى أنها باستمرار فى حالة « إخبار » يعبر عن هذه المشاركة الأولية . ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى الفهم والوجدان . أما إذا حاولنا

(١) الوجود الزمان ، نفس الصفحة .

(٢) الوجود الزمان ، ص ١٦١ .

أن نخلق هذه المشاركة عن طريق الكلام فقد يتمشى في طريقنا إلى الأفهام والتعبير — أو النطق — الذى يتم بالكلام لا يعنى أننا نبرز ما فى الباطن فى صورة منطقية ، لأن الآنية كما نعلم موجودة دائماً بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحاً عن تجاربها فيه . بهذا نصل إلى هذه العبارة الموهقة التى أتمنى — بعد الشرح السابق — ألا تستعصى عليك : « الكلام هو الإفصاح المنظم الدال عن التفهم المتوجد (— الوجدانى —) للوجود — فى — العالم »^(١) . لكن ماذا يحدث للكلام حين ينتشر الزيف وعدم الأصالة ، حين يسيطر رأى « الناس » فيطغى على الوجود الحقيقى ويحجبه ويصور له أن أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب الأميل ! (وهذا هو أعم الأحوال كما رأينا من قبل) . عندئذ يعبر الفهم عن نفسه باللغو والنضول والالتباس . فحين تجسد الناس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء (وهو الحال السائد فى بلادنا) فاعلم أنهم قد فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى ينصب عليه الكلام ، واندفعوا فى دوامة من القيل والقال و « الحكى » والتكرار بغير قرار . . . عندئذ ينقلب الانفتاح الأصيل إلى انغلاق عنيد ويتمذر على أى إنسان أن يعمق أى شيء ، ويوصد باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، وينغم هذا الفهم الفاسد بخاتم اللهاث وراء كل منير ، والتلف على كل جديد ، أى بالنضول الذى يسعى إلى كل مكان دون أن يستقر فى أى مكان ! ولا عجب بعد هذا أن يتفشى الالتباس (أو الازدواج) ، فتصدمنا

(١) الوجود والزمان ، ص ١٦٢ .

الحقيقة البشعة التي تؤكد عجزنا عن التوصل للمعيار الذي نفرق به بين الأصالة والزيف . وهكذا تتعدد هذه العناصر الثلاثة (اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما يصنفه هيدجر « بالسقوط » ، وهو تعبير عن تخبط الإنسان في دوامة الزيف التي يدور فيها « الناس » ليل نهار .

وأود في نهاية الفصل أن أشير إلى رأى يسوقه هيدجر في هذا المقام ولا أدري موقف علماء اللغة منه . فهو يطالب بضرورة إرساء علم اللغة على أسس أنطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . .

* * *

٣ - الآنية والزمانية

فرغنا من التحليل التمهيدى للآنية . فهل وصلنا إلى تفسير « أصيل » لوجودها ؟ هل بلغنا وحدتها الكلية ؟ هل تقدمنا على الطريق المؤدى للإجابة على السؤال الأنطولوجى الأساسى عن معنى الوجود ؟

كان على تحليل الآنية أن يحقق هدفين : بيان المكونات الأساسية للوجود - فى - العالم ، وتوضيح وحدة هذه المكونات وتربطها . ولقد حققنا الهدف الأول وبقي علينا أن نخطو الخطوة الثانية فى سبيل الهدف الثانى . وقد رأينا أن بناء الوجود - فى - العالم يقوم على الانفتاح ، وأن كلية هذا البناء وتركيبه الأساسى هو المم . وعلينا الآن أن نكرر تحليلنا للآنية على ضوء الزمانية أو « الزمن » .

لنقف وقفة قصيرة نسترجع فيها الخصائص الثلاث المميزة للآنية قبل المضى فى تحليلنا التالية لها . هذه الخصائص الثلاث الى كشفنا عنها هى : التواجد (أى أن الآنية دائما فى حالة إمكان - وجود عليها أن تتحققه) ، والوجود الفعلى (أى أنها تتحدد دائما بما « القيت » فيه ، ما وجد قبل أن توجد ، وما يتحتم عليها أن تقبله وتوكل اليه) والسقوط (أى انها تفهم نفسها من خلال ما تكونه ، وتضع ذاتها فى الوجودات المألوفة ، وإملاءات « الناس » التى تحجب عنها أصالتها أو تصور لها أن أسلوب وجودهم هو وحده الأسلوب الأصيل) .

وقد رأينا أن هذه الخصائص الثلاث تتجمع في « الهم ». ولا تحسب أن الهم الذي نتكلم عنه هو الحزن والنكد والغم ! فالتحليل الذي قدمناه يبين أنه ينطوى على ثلاثة عناصر : الاستباق (التواجد) ، والوجود الفعلى — (الإلقاء) والوجود بالقرب من (السقوط) . لبكن كيف تتحد هذه العناصر الثلاثة ؟ هذا هو ما يجيب عليه هيدجر في القسم الثانى من كتابه تحت عنوان « الآنية والزمانية » . ولعل هذه الإجابة أن تكون سبيلنا إلى الأصالة والوحدة السكلية اللتين نسمى اليهما : « وإذا كان لتفسير وجود الآنية - باعتباره أساس تناول السؤال الأنطولوجى الرئيسى عن معنى الوجود - أن يصبح تفسيراً أصيلاً ، فلا بد له قبل ذلك أن يلتقى الضوء على وجود الآنية فى خصوصيتها الممكنة (أى صميم وجودها وطابعه الحميم) وفى كليتها وشمولها »^(١) .

وعلينا إذا أن نفهم « إمكان الوجود » فى كليته ووحدته الشاملة . ولن نفعل هذا حتى ندخل نهاية الآنية فى تحليلاتنا . والنهية هى الموت . والتجربة الوجودية بالموت هى « الوجود للموت » ، أو من أجله ، وهى التى يتناولها القسم الثانى من الكتاب ، لكى يصل منها إلى المشكلة التى تكشف عن صميم الوجود وطابعه الحميم وهى مشكلة الضمير التى تشغل الفصل الثانى من هذا القسم وتبلغ ذروتها فى تحديد وجود الآنية بأنه صميم . ثم نتطرق فى الفصل الثالث إلى إمكان الوجود السكلى للآنية على ضوء الزمانية بوصفها المعنى الأنطولوجى للهم . أما الفصول التى تتناولها الزمانية والحياة اليومية .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٣ .

والزمانية والتاريخية ، والزمانية الداخلية باعتبارها الأصل في المفهوم السائد عن الزمان — الذى يقوم عليه مفهوم هيجل له — فسوف نفقلا في هذا العرض ، آملين أن نرجع إليها في مجال آخر حتى لا نخرج عن هدف هذا الكتاب من بيان الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة .

(١) الوجود والموت :

تتصل بالموت ثلاثة أمور يمكن إجمالها على النحو التالى :

١ — هناك « ليس — بعد » ستكونه الآنية ويرتبط بها ما بقيت حية — وهو نوع من الافتقاد الدائم الذى يجعلها تندفع نحو تحقيق إمكانياتها .

٢ — ان بلوغ الوجود الذى لم ينقته بعد إلى نهايته يحمل طابع عدم الوجود أو استحالة .

٣ — بلوغ النهاية ينطوى — بالنسبة للآنية — على حال وجود لا يقبل البديل أو المناوبة ، بمعنى أنها تموت وحدها ولا ينوب عنها أحد آخر .

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنهى ، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت . لأنه هو وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها ، وهى إمكانية استحالة وانتهائه وموته . هنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين : « فما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته »^(١) . حتم على الآنية أن تتحمل موتها بنفسها .

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٤٠ .

وبقدر ما يكون الموت ، يكون أساساً موقى أنا^(١) .

ليس الموت « حدثاً » أو « حالة وفاة » أو نهاية تبلغها الآن بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً، كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية التي تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز ، وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات . إنما الموت ظاهرة لا بد من أن تفهم فيها وجودها ، ولا بد من توضيح معناها التمييز وتحديد معالمة .

كيف نفهم الموت باعتباره نهاية الآنية ؟ أهو صيرورتها إلى ما لم تسكنه بعد ؟ أهو اكتمال تحققه أو تسير نحو تحقيقه على نحو ما تكتمل الثمرة وتنضج من داخلها ؟ ولكن كم من آنية انتهت قبل أن تبلغ السكال ! وكم من آنية بلغت السكال قبل موتها أو انتهت — وهذا هو الأغلب الأعم — مستهلكة بعيدة كل البعد عن السكال ! فكيف يكون الموت نهاية الآنية ؟ أهو توقف وانقطاع ، كما يتوقف المطر مثلاً ؟ ولكن وجود الآنية يختلف كل الاختلاف عن وجود الأشياء الحاضرة أمامنا أو الأشياء التي نستخدمها ونتناولها بأيدينا . ولا وجه للمقارنة بين النهاية في الحالين .

بقدر ما تكون الآنية — ما بقيت كائنة — هي ما ليس بعد ، بقدر ما تكون دائماً هي نهايتها . والاتهاء الذي نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية، بل يعنى الوجود من أجل الاتهاء . للموت أسلوب وجود أو كينونة

(١) نفس المرجع والصفحة .

تتصله الآنية ما بقيت كائنة — ولعل عبارة وردت في إحدى القصص الألمانية الشهيرة في العصور الوسطى — وهى قصة الفلاح من بوهيميا للشاعر يوهانيس فون تيبيل — أن تكون بالغة الدلالة على أن الموت ليس حدثاً ولا واقعة ، وإنما يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة: « ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيئاً هراماً ناضجاً للموت »^(١) !

الموت ظاهرة من ظواهر الحياة . والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود — في العالم — . فكان الموت هو إمكانية عدم — الوجود — في العالم أو إمكانية استمالة كل إمكانية ! وعبثاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التى تجمعها علوم الحياة والطب والنفوس واللاهوت والتاريخ والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا... إلخ عن ظواهر الحياة والموت ، لأن التفسير الوجودى للموت — أى موتى أنا — يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

ولكن من منا يبلغ هذا الفهم الأصيل للوجود - الموت ؟ ألا نعيش حياتنا اليومية مقيدين بحياة « التوسط » وما يقوله الناس ويملونه علينا ؟ وما الذى يميز هذا الوجود اليومى للموت - هذا الوجود غير الأصيل الذى يلقي ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفى عنا فاجعة الموت ؟ لن نتعذر علينا تبين ملامح هذا الوجود اليومى للموت . لأننا سنهتدى

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٤٥ — وعنوان القصة هو Der Ackermann aus Böhmen للشاعر يوهانيس فون تيبيل (الذى مات حوالى سنة ١٤١٤) وقد وردت العبارة في الفصل العشرين من القصة . هذا وقد نقلها إلى العربية صديقنا الدكتور كمال رضوان ونرجو أن تظهر عن قريب . . .

فيه بما عرفناه من قبل عن « الناس » الذين يكونون الرأى العام ويعبرون عن أنفسهم بالافخو والثثرة. ان للناس أيضاً فهمهم للوجود من أجل الموت . فكيف يفهمونه ويثرون حوله ؟

الحياة العامة التى نحيهاها مع الآخرين تعرف الموت بوصفة حادثا يقع كل يوم ، حالة وفاة تتكرر كل ساعة ولا يصح أن تفاجئنا أو تشد انتباهنا أو تشغلنا أكثر مما ينبغى لها ، ولا يصح أن توقف عجلة أعمالنا أو تعطل دولاب سيرتنا وسعيها . والناس يهونون من شأن الموت ، ويؤمنون أنفسهم منه ، ويقذفون به فى حلق المستقبل البعيد قائلين : أجل ! كلنا لها .. كل إنسان صائر للموت ، ولكنه لا يعنينا الآن ولم يصبنا فى هذه المرة على الأقل كل إنسان يموت ، أى لا أحد يموت بحق . هذا هو الالتباس الذى يقع فيه الناس حين يلقون عن الموت . انه فى نظرم شيء غير محدد ، لا بد أن يأتى من مكان مجهول ، فى وقت غير معلوم ، ولكن لا خطر منه الآن ! هو مجهول يصيب مجهولين : مجرد حادث يصيب كل إنسان ولا يصيب إنساناً بالذات . هو حالة مألوفة ، واقع متكرر ، ولهذا يهربون منه ، يحجبون طابع الإمكان الذى ينطوى عليه وما يتصل به من توحده رهيب ينبع من انعدام كل علاقة واستحالة النجاة منه أو تخطيه . بهذا يعرمون الآنية من أخص إمكانات وجودها ، ويزينون لها أن تضع فى الناس ومسكناتهم المألوفة عن الموت ، ويثدون فيها شجاعة القلق الذى تواجهه به ،

هكذا تسقط الآنية فى هذا الفهم اليومى الذى يصبح هروباً مستمراً منه . وإن دل هذا على شيء فهو يدل على أن الآنية فى حياتها اليومية توجد أيضاً

الموت ، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقتها بحقيقتها . ولكنه وجود ناقص ، لا يبدو أن يكون نوعا من عدم الاكتراث بهذه الإمكانية القصوى . وإذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئا من الرعاية بالآخر الذى يحتضر- فإننا نفعل هذا لتقنعه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة، أو تهمس فى سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان. الآخرة خير من الدنيا . الحياة الحقيقية هناك... إلخ .

الموت عند الناس يقينى ، محتوم ، لا مفر منه ، ولكن هذا كله يأتى من تجربتهم بموت الآخرين ، بحقيقة معروفة جربها كل الناس قبلنا ، وقد تقع لمن « نراه » ونعزيه عنها ، ولكنها لم تزل بعيدة عنا مؤقتا . ومثل هذا اليقين المزعوم يلغى اليقين المميز للموت ويججبه - أعنى يقين إمكانه فى كل لحظة - وهو الذى ينبع من إمكانية الوجود الخاصة بالآنية نفسها . .

ما علاقة هذا بإمكان وجودنا الكلى الذى نشعر به من خلال الموت ؟ وما الصلة بينه وبين الهم باعتباره المكون الأساسى للآنية ؟

إن الوجود للموت يقوم على الهم . فالآنية - من حيث هى وجود - ملقى به - فى العالم - مسلة دائما إلى موتها . وجودها لموتها يجعلها تموت دائما وبالفعل ، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد : ومعنى أنها تموت دائما هو بالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة - أنها قد اختارت بشكل من الأشكال نوع وجودها للموت . وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود غير أصيل للموت (فعدم الأصالة يقوم على الأصالة ، كما أن اللاحقيقة تقوم على الحقيقة) . .

إذا كانت الآنية في حياتنا اليومية توجد للموت وجوداً غير حقيقى وغير أصيل ، فهل يمكنها أن تتوصل للفهم الحقيقى له ، أى لإمكانيتها الحميمية ، الخالصة من كل علاقة ، المتأبية على كل تخط ، اليقينية وأن تكن غير محددة ؟ ان الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية . فما هى الشروط الوجودية لهذه الإمكانية ؟

الموت إمكانية وجود للآنية ، أو هو بالأحرى أعلى إمكانيات هذا الوجود وأشدها خصوصية وتفرداً . وهو يختلف عن إمكان وجود شيء من الأشياء التى تكون تحت تصرفنا وفى متناول أيدينا ، أو نجدها حاضرة أمامنا . والآنية تسلك إزاءه مسلك الانتظار والتوتر والترقب لإمكانية ستقع يقينا ولكن فى وقت غير معلوم . ولهذا سنصف الوجود - للموت (الذى علينا أن نتحملة ونواجهه وندخل فى حوار دائم معه) بأنه استباق إلى الإمكانية^(١) . ولكن أية إمكانية هذه ؟ إنها إمكانية كل وجود (أو استحالتة) . وهى تتضخم وتزداد هولا مع الاستباق إليها . ليس هناك مقياس تقاس به . بل انها لا تعرف الأكثر والأقل ، ولا تعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نهياً له . كل ما هناك أن إمكانية استحالتنا هى التى تنتظرنا يقينا ، ولكن فى وقت مجهول وبصورة غير محددة : ، ان الموت هو أخص إمكانيات الآنية . والوجود من أجلها يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً . بهذا يمكن أن يتكشف للآنية - عن طريق هذه الإمكانية

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٢

المتميزة لذاتها - انها قد انتزعت بعيداً عن « الناس » أو أنها تقدر أن تنزع نفسها منهم . وفهم هذه « القدرة » هو الذى يكشف عن الضياع الفعلى فى حياة الناس اليومية^(١) .

كل ما قدمناه عن هذه الإمكانيات : من انها أخص إمكانيات الآنية ، وأنها مجردة من كل علاقة ولهذا تفرد الآنية وتوحدتها وتسلمها لنفسها ، وأنها يقينية ومن ناحية يقينها يغير محددة - كل هذا يمكن أن نجمله فى هذه العبارة العسيرة التى يلخص بها هيدجر الطابع الوجودى للوجود - من - أجل - الموت : « ان الاستباق (إلى إمكانية الاستحالة أو انعدام كل إمكانيات) يكشف للآنية عن ضياعها فى « إنية الناس » ويدفع بها - دون اعتماد على الرعاية والاهتمام من جانب الآخرين - إلى إمكانية أن تصبح هى ذاتها ، ولكنه يدفعها أيضاً إلى الحرية من أجل الموت ، هذه الحرية المتوقدة بالحلماس ، الخالصة من أوهام الناس ، الحرية الفعلية الموقنة بنفسها والقلقة من نفسها »^(٢) .

* * *

الوجود - للموت مرتبط إذًا بالقلق ارتباطه بالاستباق والتصميم ، وهذا كله بالوجود الذاتى الأصيل . فكيف يتم هذا ؟ علينا قبل الكلام عن ظاهرة الضمير التى تقدم الشهادة الواقعية الحية على هذه الأصالة أن نتحدث بإيجاز عن القلق والتصميم .

(١) نفس المرجع ، ص ٢٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٥ .

قلنا ان الموت هو إمكانية وجود على « الآنية » أن تحملها وتحملها بنفسها . فهي مع الموت تواجه أخص إمكانياتها وأقصاها . وبهذه المواجهة تنقسم كل علاقاتها بالآنيات الأخر وترد إلى وحدتها وتفردا المطلق مع ذاتها . إنها تشعر مع هذه المواجهة مع الموت - وهو شعور لا يحتاج إلى علم أو معرفة - بأنه قد ألقى بها في الموت . وهو شعور يتكشف لها بصورة ملحة في « وجدانية » القلق . كما أن المواجهة نفسها تقوم على انفتاح الآنية على نفسها على صورة الاستباق ، وهو - كما سبق القول - أحد العناصر المكونة للهم . ولهذا نجد أنه يتجسد تجسداً أصيلاً في الوجود - للموت^(١) .

أما القلق الذي تشعر به الآنية إزاء الموت فهو القلق إزاء أخص إمكانيات وجودها التي تجردت من كل علاقة واستحال على كل تخط أو نجاة . وما يقلق منه القلق هو الوجود - في - العالم نفسه . وما من أجله يقلق هو إمكان وجود الآنية . ولا يصح أن نخلط بين هذا القلق من الموت وبين الخوف من انتهاء الحياة . فليس هذا القلق حالة ضعف تنتاب الفرد ، وإنما هو تأثير وجداني أساسي للآنية ، هو انفتاح على حقيقة كونها وجوداً « مرمياً » ملقى به ، موجوداً لأجل موته . بهذا يختلف الموت عن الثلاثي والاختفاء أو مجرد الانتهاء كما يتضح تصور الوجود للموت باعتباره وجوداً ملقى به نحو أخص إمكانياته .

(١) نفس المرجع ص ٢٤١ .

هذه المواجهة للموت التى تسيطر على وجود الآنية وتنتأى بها عن كل أنواع التستر والتهرب والتنكر تبلغ ذروتها فى التصميم . والتصميم كما عرفناه هو حقيقة الوجود وأصالته، أو هو الذى يقضى بنا إليها^(١) . وسنرى عند الكلام عن نداء الضمير أنه فهم ناجم عنه ، وأنه يكشف كشفاً « ظاهرياً » عن أصالة الآنية وكيبتها ، وينتزعها من الوجود اليومى الإسقاط المشتت فى « الناس » لكى « تفزو » وجودها . إنه تصميم على « الفعل » بعيد عن الانعزال عن العالم بعده عن كل الأوهام . وهو لا ينشأ عن إحساس مثالى بحلق فوق الوجود وإمكانياته ، بل ينبع من الفهم السليم للإمكانيات الفعلية الأساسية للآنية . وإن القلق الخالص الذى يجعلنا نواجه إمكان الوجود المتوحد ليلازمه الفرع المتزن المطئن بهذه الإمكانيات . وبهذا الفرع تتحرر الآنية من مصادفات النسبية والتشتت التى يحصلها الفضول النشيط من أحداث العالم^(٢) .

ما علاقة التصميم بوحدة الآنية وكيبتها وأصالتها؟ كيف يمكن أن تحيا الآنية موحدة فى كل إمكانيات وجودها وأصاليه؟ - بأن يكون هذا الموجود - بإمكانياته الأساسية - هو ذاته ، وأن أكون أنا ذاتى هذا الوجود^(٣) . فالأنا أو الذات هى التى تؤلف وحدة هذا البناء السكلى وتشمله . وربما كان من الأفضل أن نقول « الآنية » بدلا من الأنا والذات أو الجوهر أو غيرها من التسميات التى كانت تخلع على هذا الأساس الثابت

(١) الوجود والزمان ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣١٧ .

الذى تقوم عليه أنطولوجيا « الآنية » . ومهما يكن من أمر الإسم الذى الذى نختاره لها ، فقد عرفنا من تحليلاتنا للوجود اليومى أنه فى الأئلب الأعم ليس هو ذاته وإنما هو ضائع مضيع فى ذات « الناس » أو إنيتهم . والواقع أن هذه الذات الأخيرة الضائعة ليست إلا صورة معدلة أو مشوهة من الذات الأصلية صحيح ان الناس تردد فى كل مناسبة وبغير مناسبة : « أنا .. أنا .. أنا » غير أنهم أبعد ما يكونون عن الأنا الأصلية ، هذه الأنا - فى - العالم التى كشف تحليلنا للهم عن وجودها . ان الأنا التى لا يكف الناس عن ترديدها والكلام باسمها هى الأنا المشغولة بالوجودات الخارجية ، المتهربة من وجودها الأصيل الذى يلقى بنفسه على إمكانياته ويحمل هم وجوده - للموت ... هذه الأنا - أو الآنية أو الذاتية - الحلقة لا تتمثل فى شيء كما تتمثل فى التصميم (بما يتضمنه من توحد وتكتم وقلقى ، ومن شروع على الإمكانيات وفهم وانفتاح) ولا يضيعها شيء كما يضيعها عدم التصميم . ولو فهمنا بناء الهم فيها كاملا لتوصلنا إلى الذاتية أو الهوية أو الآنية أو ما شئت من أسماء تعبر عن حقيقة الوجود المصمم الأصيل . .

* * *

(ب) نداء الضمير :

الوجود الأصيل إذن ولا شيء سواه !

هذا هو المثل الأعلى لفلسفة هيدجر التى يقلب عليها طابع « المباطنة » أو « الكون » فى العالم ، وتصر على رفض أى عون يأتى من أعلى ، لتحديد أصالة الإنسان وحقيقة وجوده . ولكنهما لم تستطع أن تصل إلى هذا الوجود

عن طريق التحليل الفينومينولوجى (الظواهرى) الخالص ، لأن طبيعة الأشياء لم تسمح لها بذلك . ولا بد لها الآن أن تبحث عن أرض «ظواهرية» تثبت عليها ، وأن تنقش فى جذور الآنية نفسها وفى أعماق تربتها عن ظاهرة واقعية أو شاهد حى على قدرتها على اختيار إمكانية وجودها الأصيل . أين تجده هذه الظاهرة ؟ كيف تعثر على هذا الشاهد الحى ؟

لقد وجدته بالفعل فيما نصفه عادة « بصوت الضمير » . فى الضمير تنادى الآنية ذاتها . غير أنه نداء هاتئ بلا صوت ، يتردد فى رهبة الصمت . ليس هناك شيء محدد تنادى به ، لأن الآنية نفسها هى التى تنادى . ويهاب بها وتفرغ من رقادها . ولأن الضمير لا يتكلم إلا بالصمت ، فإن نداءه يحمل الآنية على التسكّم . وليس عجيباً أن يبدو النداء وكأنه صوت غريب عليها ، فما من شيء يبدو فى نظر الآنية الصادرة فى عالم الناس أغرب من الذات الملقاة فى العدم ، المتوحدة مع نفسها توحداً مطلقاً . أضف إلى هذا أن المنادى يصيب من بناديه إصابة مؤكدة . ولا تفسير لهذا إلا بالهوية التى تجمع بينهما .

ان نداء الضمير لا يقول شيئاً وليس لديه شيء يحكيه عما يجرى فى العالم . وهو أبعد ما يكون عن مناجاة الذات يوجه إليها النداء . فالنداء لا ينادى عليها بشيء ، وإنما يهاب بها أن تنقبه لذاتها أى لأخص إمكانات وجودها^(١) . وهذا النداء هو فى الحقيقة نداء الهم . وهو الذى يدعو الآنية إلى إمكان وجودها الحق . لا شك أنه نداء رهيب ، ولا بد أن ينتزعها من

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٧٣ .

نسيان الذات الذى نفرق عادة فيه . فدعوة النداء دعوة لا مكان الوجوه الحق .
والقلق الذى يجعل هذا النداء ممكنا . لأننا فى القلق نجرب توحيدها المرتبط
بتلك الإمكانية .

ونداء الضمير يكشف عن وجود الآنية فى الذنب . ولا يفهم هيدجر
الذنب بمعنى الخطأ الفعلى أو التاريخى ولا بمعناه الأخلاقى أو الدينى . وإنما
هو فى رأيه تعبير عن « قرار العدمية الأساسية »^(١) للآنية التى تقوم قبل
كل شيء على نقيضة الوجود الإنسانى أو طابع التناقض الذى يميزه ، إذ
أن عليه من ناحية أن يضع بنفسه أساس وجوده ويقرر بنفسه نوع هذا
الوجود ، بما يجد نفسه من ناحية أخرى موضوعا بالفعل فى واقعة وجوده
التي لا بد له فى وضعها ، ولم يلق فيها بمشيتته — ولهذا فهو لا يستطيع أبداً
أن يتمكن من نفسه كل الممكن . ولا تفتح الآنية على وجودها المذنب كل
الانفتاح إلا إذا أبركت أنها مذنبه حتى النهاية . وهذا بدوره لا يتأتى لها
حتى تستبق نفسها إلى النهاية — أى إلى الموت . بهذا تفلاطم فكرة
الاستباق (أى الوجود الأصيل الذى يستبق ذاته إلى الموت) مع ظاهرة
الضمير .

ويصف هيدجر موقف القوتر الذى ينبجم عن الإنصات الحقيقى لنداء
الضمير وتقرر فيه الآنية اختصار إمكانية وجودها الحق بأنه هو التصميم
الذى يحدد به وجود الآنية . فالانفتاح على نداء الضمير — أو إرادة أن

(١) نفس المرجع ، ص ٢٨٥ ، والقرار هنا بمعنى العمق الباطن .

يكون لى ضمير — ظاهرة تظل مستغلقة على الناس. لأنها مرتبطة بما يتهرب منه الناس وينشغلون عنه : بتجربة عدمية الآنية التى تشعر بها فى القلق ، وبالفهم كشروع للذات على أقصى إمكانياتها الحمية ، وبالكلام (لأن أسلوب الصمت الذى يهتف به الضمير حال من أحوال الكلام) . ومن ثم يصبح التصميم حالاً مقصداً للانفتاح الحق الذى يوصل الناس أبوابهم دونه ، ونصل إلى هذه الصيغة النهائية الموضحة التى تعبر عن التصميم أو المثل الوجودى الأعلى لا يمكن الوجود الحق بأنه : « المشروع الذاتى المتكتم القلق على الوجود الحميم المذنب » .

* * *

ان الضمير ينادى إنية الآنية أو ذاتها من غمرة الضياع فى « الناس » . والنادى والنادى عليه غير محدودين ولا معروفين . فالنداء لا يهتم بطبيعة من يناديه ولا بما يفهمه عن نفسه ، ولا يكثرث بشخصه أو اسمه أو أصله أو طبقته . ومع ذلك فهو يصيبه كما قلنا إصابة مؤكدة ، لأن الآنية نفسها هى النادى والنادى .

ونحن لا نخطط لهذا النداء ، لا نوجهه عن قصد ولا نعدله . انه نداء مجهول ، لم تتوقمه ولم تردده . وهو لا يصدر عن « آخر » يشاركنى أو أشاركه حياتى فى العالم . انه ينبعث من داخلى ، ومع ذلك يرتفع فوقى . ومن المستحيل أن يكون صوتاً غريباً يأتى من قوة عليا تعلن عن وجودها فى ، أو أن يكون مظهرًا من مظاهر حياتى البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية . إنه — من الناحية الأنطولوجية — ظاهرة متعلقة بالإنية ،

مرتبطة بتكوينها الوجودى . وهذا وحده هو الذى يهدينا إلى تفسير الصوت الصامت المجهول الذى يصعد نداؤه من أعماقنا ويرتفع فوقنا ويهيب بنا أن نحقق إمكان وجودنا الأصيل .

* * *

لن نتحدد شهادة الضمير إلا إذا تحددت طبيعة « الإنصات » للملازم له . ففهم نداؤه ليس شيئاً لاحقاً به ، بحيث يمكن أن نضيفه إليه أو نستبعده عنه . لأننا لن ندرك تجربة الضمير إدراكاً صحيحاً إلا إذا فهمنا نداءه . وحتى عدم فهمه أو تجاهله تعبير آخر عن أسلوب وجود الآنية الذى يتحد فيه المنادى والمنادى عليه . ولو حللنا هذا الفهم لاستطعنا كذلك أن ندرك « الذنب » المقصود بنداء الضمير . فكل تجارب الضمير وتحليلاته المختلفة تجمع على أن « صوت » الضمير يتكلم بشكل من الأشكال عن « الذنب »^(١) ، ولكنها تختلف فيما بينها حول تحديد طبيعة هذا الذنب كما تغفل التصور الوجودى له إغفالاً .

ما هو معنى الذنب وكيف نكون مذنبين ؟

لا بد من الرجوع إلى الآنية نفسها لفهم ماهية الذنب كما رجعنا إليها لفهم الضمير والموت . وطبيعى ألا نرجع للناس لسؤال عنه ، لأن السؤال الحقيقى عن الماهية غريب عنهم غربة كل سؤال أنطولوجى أصيل ، ولأن تصورهم للذنب نابع من حياتهم المشتركة المشغلة بالعمل والتملك ، بحيث يكون الذنب

(١) 'الوجود والزمان'، ص ٢٨٠

في رأيهم مساوياً للاضرار بهما وبالصالح العام وتقاليده وقوانينه .
من أين نستمد إذا معيار المعنى الوجودى عن الذنب والمذنب ؟ من كون
صفة « لانا أكون » . هل يكون الذنب فى أسلوب وجود الآنية بما هى
كذلك ، بحيث تكون مذنبية بقدر ما تكون موجودة بالفعل ؟ ألا يستلزم
هذا أن نرتفع بفكرة الذنب عن مستوى الوجود المشترك المنصرف إلى
الشئون العملية الحاضرة ، كما نرتفع به فوق مستوى ما ينبغى وما يحق
للآخر ، وما يفرضه العرف أو الخلق أو القانون ؟

ان فكرة الذنب تحمل طابع « اللا » . وإذا كان الذنب سيحدد الوجود
الإنسانى ، فلا بد من تحديد الطابع الوجودى لهذه « اللا » . ويمكننا أن
نصف الذنب وصفاً شكلياً خالصاً بأنه « السبب » فى وجود محدد « باللا » ،
أى سبب السلب والعدمية . وإذا استبعدنا عن « اللا » كل سلب لمطلب
كان ينبغى الوفاء به أو لشيء مفتقد ، كما استبعدنا عن الآنية كل تصور لها
كوجود حاضر ، أمكن القول إن وجود الذنب لا يترتب على أى إحساس
بالذنب (ولا بالدين ، فالكلماتان مرتبطتان فى الأصل)^(١) وإنما العكس
الصحيح : أى أن الإحساس بالذنب لا يكون إلا بسبب ذنب أصلى . كيف
نوضح هذا من طبيعة وجود الآنية نفسها ؟

ان وجودها هو الهم . والهم يذطوى على الوجود الفعلى هناك (الإلقاء)
والتواجد (الشروع) والسقوط والآنية ملقى بها بلا إرادة منها فى « الهناك » .
ولقد عرفنا وجودها بأنه إمكانية وجود متعلقة بها ومع ذلك لا تملك تحققها .

ولهذا فهى السبب فى إمكانية وجودها ، كما انها من ناحية أخرى ليست هى التى وضعت هذا السبب بنفسها . ولهذا تحيا فى التناقض والهم الذى يكشف عنه التأثر والوجدان : فعليها أن تضم أساس هذا السبب (بأن تشرع نفسها على الإمكانيات التى أُلقيت فيها ، ولكنها فى نفس الوقت لا تتمكن منه أبداً ، وتعجز عن تحقيق إمكانية وجودها التى يتعلق بها همها فتبقى دائماً وراءها ، أشبه بمن يجرى وراء ظله وظله يجرى وراءه) فهى تحيا من خلال إمكانية وجودها ، بل هى هذه الإمكانية نفسها ، غير أنها لا تتمكن أبداً من تحقيقها . هذه « اللا » جزء من المعنى الوجودى « للإلقاء » ، أى أن « اللا » أو العدمية تكون وجود الآنية الملقى بها . من هنا كان عليها دائماً أن تكون وأن تفهم نفسها من خلال إمكانياتها أو من خلال مشروعها . والشروع فى صميم تكوينه سابى أو عدى . وهذه العدمية مرتبطة بحرية الآنية تجاه إمكانياتها . والحريه تمكن فى اختيار إحدى هذه الإمكانيات دون الأخرى فكيف نجمع بين هذه العدمية الأساسية وبين الهم والذنب؟

ان بنية الإلقاء والمشروع كليهما تنطوى على العدمية . هذه العدمية هى السبب فى إمكان عدمية الآنية الأصيله فى حالة السقوط التى تلازمها فى الواقع . والهم نفسه — من جهة ماهيته — تغفل فيه العدمية تماماً والهم — أى وجود الآنية باعتباره مشروعاً ملقى به — يعنى السبب « العدى » للعدمية . وهذا يدل على أن الآنية من حيث هى كذلك مذنبه . وذنبها الأساسى هو الشرط الأنطولوجى الذى يجعلها مذنبه من الناحية الفعلية ، كما هو الأصل فى الخير والشر والأخلاقية بعامة .

ما هي التجربة المعبرة عن هذا الذنب الأصلي ؟ أهى مرتبطة بالوعى بالذنب والعلم به ، أم أن وجود الذنب أسبق من هذا الوعى والعلم ؟ إن الآنية مذنبية في صميم وجودها . ولا يمنع من هذا أنها في حياتها اليومية الساقطة تحاول أن تهرب من ذنبها الأساسى أو تنغلق دونه . وهذا الذنب هو الذى يجعل ظاهرة الضمير ممكنة ، كما يحملنا قادرين على الإنصات لندائه الذى يهتف بأننا مذنبون . « إن نداء الضمير هو نداء الهم . والذنب يكون الوجود الذى نسميه الهم . والأصل فى الآنية أن تتوحد مع ذاتها فى حال الهول الفظيع . وهذا الحال تضعها أمام عدميتها الصريحة المرتبطة بإمكانية وجودها الحميم . ولما كانت الآنية — باعتبارهاها — تتعلق بوجودها ، فإنها تهيب بنفسها من وسط هذا الهول أن تخرج من السقوط فى الناس لتتجه صوب إمكانية وجودها . والنداء يتجه إلى الأمام والخلف ، إلى الأمام : لكي تتحمل بنفسها وجودها الملقى به ، وإلى الخلف : إلى كونها ملقى بها ، لفهم أنه هو السبب العدمى الذى عليها أن تطويه فى وجودها . مثل هذا النداء المزدوج الذى يهتف به الضمير ينفه الآنية — التى هى السبب أو الأساس العدمى لشرعها العدمى — التى تكون فى إمكانية وجودها — بأن عليها أن تسترد نفسها من الضياع فى الناس ، أى يبين لها أنها مذنبه^(١) .

هكذا نرى أن نداء الضمير الذى يهتف بالآنية هو فى الواقع نداء لا يحضها على الخطأ والشر ، ولا يقلب وظيفة الضمير المتعارف عليها (فدعوته

إلى الشعور الواعى بذنبها لا يعنى بالضرورة أن ترتكب ذنباً من الذنوب
التي ينكرها الناس وتحرمها القواعد والقوانين ! إنه على العكس من ذلك
نداء منبعث من أعماق الآنية نفسها ، يحثها على تحقيق إمكانية وجودها .
ولو أحسنت الانصات اليه لتهمت أخص إمكانياتها ، وتجررت للاستجابة
لها ، واختارت نفسها بنفسها ! عندئذ يصبح معنى النهم لنداء الضمير هو أن :
أريد أن يكون عندي ضمير ! وعندئذ يصير الضمير شهادة حية مجسدة
— كامنة في أعماق الآنية — على وجودها الممكن ، أى على ذنبها الأسمى ،
وندا . يستحثها على أن تكون هي نفسها تحقق وجودها وتتجمل مسئوليتها
وتتصم على اختياره ...

* * *

ما علاقة هذا التصميم بالحقيقة ؟

إن التصميم حال متميزة من أحوال انفتاح الآنية . وقد فسرنا الانفتاح
أثناء كلامنا عن « السؤال عن الحقيقة » بأنه هو الحقيقة الأصلية ، كما عرفنا
أن الحقيقة ليست صفة من صفات « الحكم » ولا هي صفة لأي سلوك معين ،
وإنما هي عنصر أساسى فى تكوين الوجود — فى — العالم ولا بد من
فهمها من خلال التركيب الوجودى — أو بالأحرى التواجدى — للآنية .
وقد رأينا أيضاً أن عبارة « الآنية تكون فى الحقيقة » لا يمكن تفسيرها
من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن
حقيقة الوجود وأصاته .

ونستطيع — بعد هذه الرحلة المضنية ١ — أن نقول إن التصميم نفسه هو حقيقة الآنية ولبأصالتها . ولا نريد أن نكرر ما ذكرناه عن الانفتاح على العالم بما فيه من موجودات وأشياء حاضرة أمامنا أو في متناول أيدينا . فأم من ذلك أن نقول إن النداء الذي يحننا على الخلاص من التشتت والضياغ وسط « الناس » يمكن أن يفهم الآن على أنه تصميم هذا التصميم أو هذا الوجود الذاتى الأصيل للآنية لا ينتزعها من عالمها ولا يحيلها إلى أنا منعزلة « خالصة » لا وجود لها فى الواقع ، وإنما يحررها لعالمها ولا مكان وجودها ووجود الآخرين المشتركين معها وجوداً حقيقياً .

وربما يسأل القارىء : لقد أطلت الكلام عن التصميم . فما الذى تصميم عليه الآنية ؟

التصميم بحسب ماهيته ينبع من آنية واقعية وماهية هذه الآنية هي وجودها المتواجد . فتصميمها « لا يوجد إلا كقرار متفهم يشرع نفسه على إمكاناتها »^(١) .

نعود فنسأل : ما الذى تصميم عليه الآنية ؟

والجواب يقدمه قرارها وحده . ونخطئ لو تصورنا أنه مجرد محاولة لبلوغ الممكنات المتاحة أو المرغوب فيها . فالقرار هو الذى يحدد هذه الممكنات ويفتح عليها من خلال الشروع . ولهذا كان التصميم مرتبطاً « بعدم المتحدد » الذى يميز كل إمكان فعلى للآنية . ولهذا أيضاً لا يؤكد التصميم

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٦٨ .

إلا القرار ، ولا يتحدد طابعه الوجودى إلا من خلاله

فما الهدف إذا من التصميم ؟

تحدد هذا الهدف من الناحية الأنطولوجية « وجودية » الآنية من حيث هى إمكان وجود على هيئة رعاية مهمة بالآخرين . ونحن نعلم أن الآنية — بوصفها ما — تتحدد عن طريق وجودها الفعلى وستوطنها . وكلما انفتحت على وجودها الفعلى « هناك » ألقت نفسها فى الحقيقة واللاحقيقة على السواء . ويصدق هذا بوجه خاص على التصميم الذى وصفناه بأنه هو الحقيقة الأصلية .

ولكن الآنية — كما ذكرنا مراراً — تعيش عادة فى حال من عدم التصميم . وليس إلا تعبيراً عن ظاهرة استسلامها لرأى « الناس » وأسلوب حياتهم ووقوعها تحت رحمتهم . ولهذا كان التصميم هو النداء المنبعث من أعماق الآنية ومن فوقها وإليها ، يمتف بها أن تنفشل نفسها من الضياع فى الناس) وهو مشكلة المشكلات فى بلادنا ، إذ يجد الناس متعتهم الوحيدة فى التدخل فى أخص أمور حياتنا واستخلاص مادة لا تنتهى للغو والثرثرة ، ولهذا كان الفضول والتطفل وباءنا وغذاءنا اليومى . وكان الصمت والكتمان أعدى أعدائنا ! صحيح أن « عدم التصميم » يبقى هو الطابع الغالب المسيطر علينا جميعاً . ولكنه إن تقدر على محاربة الوجود الذى قرر وصم على غزو حقيقته بنفسه ! إنه الآن قادر على الرؤية الشفافة النافذة ، مهياً لا اكتشاف إمكاناته الواقعية وتحقيقتها ، بعيدة عن اجترار الأحلام والأوهام والتصميم هو الذى يدعو بصوت الضمير الصامت الرهيب ! — إلى أن يعيش

موقفه المحدد له ، ويقدم الشهادة على إمكان وجوده الحق . وليس التصميم في النهاية إلا « الأصالة التي يهتم بها المم ويجعلها ممكنة »^(١) . وليست الأصالة بدورها إلا تعبيراً عن إمكان الوجود الكلي الحق ..

ولكن إلى أى مدى يرتبط هذا الوجود الكلي بالزمان ؟ وفي أى بعد من أبعاده أو أية « انبثاق » من انبثاقاته يتحقق ؟
هذا ما سنحاول الآن أن نراه ...

* * *

الانبثاقات الزمان :

لم تكن هذه الشروح المفصلة عن الوجود للموت والضمير والذنب والتصميم إلا جسراً للعبور إلى السؤال عن معنى المم ، أو بالأحرى إلى الأساس الذى يقوم عليه وهو الزمانية . ويسأل هيدجر : « ما الذى يحمل كلية البناء الشامل المفصل للمم في الوحدة التي تضم تفاصيله أمراً ممكنًا »^(٢) ؟
بعبارة أبسط : ما الذى يضفي الوحدة على العناصر المكونة للمم ؟

ان الآنية حين تستبق نفسها إلى أقصى إمكاناتها (أى حين توجد للموت) ترتد في نفس الوقت إلى زمنها الذى كان ، أى زمنها المنقضى^(٣) .
وهي تحتفظ بهذا الزمن المنقضى ، بل هي زمنها الذى انقضى وكان . ولا

(٢) الوجود والزمان ، ص ٢٠١ .

(١) نفس المرجع ص ٢٢٤ .

(٣) الزمان المنقضى (أو الانقضاء) محاولة مني للتعبير عن الكلمة الأصلية Das Gewesen

(ما قد كان) التي يفرق هيدجر بينها وبين الماضي Sein . — Das Vergangene .
سيأتى بعد .

تستطيع أن تكون منقضية بحق إلا بقدر ما هي مستقلة^(١) . ومن ثم يفجأنا هيدجر بهذه العبارة التي تقلب الصور المألوفة للزمن — في حركته من ماض إلى حاضر إلى مستقبل — رأساً على عقب : ان الانقضاء^(٢) (الزمن المنقضى) ينبثق على نحو من الانحاء من المستقبل^(٣) . فكأنه يريد أن يقول إن الماضي ليست له الصدارة والأولية عند الآنية ، وإنما المستقبل هو الذى يحيلها إلى الماضى ويجعلها تحافظ عليه . ومعنى هذا — بتعبير هيدجر — أن قدرة الآنية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد بعد وإن كان ينتهى إليها بالفعل — أى إلى موتها — هذه القدرة على أن تكون فى المستقبل هى التى تمسكها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع . فكأن استشعار الموت والإحساس بالنهاية هو الذى يحى الماضى وبعيدنا إلى ذكرياته ، على نحو ما نرى فى أعمال « مارسيل بروست » الروائية ، التى يذوب فيها المستقبل والماضى والحاضر فى وحدة واحدة تكون الشخصية الرئيسية فى هذه الأعمال .

وعن طريق الاستباق إلى الموت أو النهاية (أى عن طريق التصميم المستبق) تجدد الآنية نفسها فى موقف — فتعامل مع الموجود تمامها مع شئء تشغل به ، وتتيح له أن يلتقى بها وجها لوجه .. هذا الالتقاء بالموجود القائم فى « العالم المحيط » والتعامل معه لا يقيس إلا بإحضاره (أى جعله

(١) أى تحيا لى المستقبل أو ذات مستقبل .

(٢) Die Gewesenheit ، أو كبنونة ما قد كن

(٣) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

حاضرا^(١) وهذا بدوره لا يتم إلا عن طريق التصميم . والتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبليا وقادرا على الرجوع إلى نفسه . وهذا بعينه هو جوهر الزمانية كما نجربها ونحياها في الآنية ، بل كما يتيحها البعد الخاص بالآنية ويحملها . ومن ثم يستطيع هيدجر أن يقول إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم^(٢) . وإذا كنا قد حددنا الهم — بألفه هيدجر العسيرة، — بأنه « الوجود — الفعل السابق — في « من حيث هو » وجود — بالقرب من » ، فيمكننا الآن أن نرى أن الوجود الفعل السابق يتم في « الزمن » المستقبل ، وأن الوجود — بالقرب — من — يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضر^(٣) . وقد عرفنا أن الهم يجمع بين التواجد ، والوجود الفعلي ، والاستوط . فالتواجد مرتبط « بالشروع » الذي فيه تلقى الآنية بنفسها على إمكانياتها التي لم تتحقق بعد ، ولبس هذا إلا نوعا من « الزمن » المستقبل . والوجود بالفعل — أى كون الآنية ملقى بها هناك — عنصر من العناصر التي عرفنا أنها من المكونات الأساسية للهم ، ولهذا يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة : « إن قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذي يمكن الآنية من أن توجد (أو تتواجد) بوصفها الوجود الملحق به »^(٤) .

ويفرق هيدجر بين الانقضاء (ما قد كان) والماضى . فالماضى تعبير

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) Das gegenwärtigen .

(٤) الوجود والزمان ، ص ٤٢٨ .

يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية . هذه الآنية « المتواجدة » لم « تمض » بل « انتضت » أو « كانت » ، أى أن الكينونة لا تزال باقية ، وما قد كان لا يزال في الحقيقة كائننا . ويتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أن « الوجود الواقع بالفعل »^(١) عنصر أساسى فى تكوين الآنية ، وهو لا يكون ممكنا إلا لأن الآنية — فى وجودها فى الزمان — لا تترك وراءها ما كانته — أو ما انتضى من زمنها — ولا تتخلى عنه ، وإنما تكونه . وهكذا يبين لنا بعد المستقبل الذى ينطوى عليه « الاستباق » ، وبعد الماضى الذى يتضمنه « الوجود — بالفعل — فى » أن الهم زمانى فى تكوينه وتركيبه . ولعل القارئ قد لاحظ أن هذا التفسير للزمانية بأنها البناء الأساسى المكون للهم يشبه أن يكون نوراً كاشفاً سلب — بعد الجهد والعناء ! — على بقية البناء المعقد الذى حاولنا أن نخرج بفكرة موجزة عن هيكله ومعماره : ولعل « الوجود والزمان » أن يكون من الكتب التى يصدق عليها ما يقال من أنها تقرأ من آخرها ، وإن نهايتها تكشف عن بدايتها وتجمع كل خيوط تسيجها (وياله من نسيج تبدو عبقرية الصنعة والتصنع والصبر والمشقة فى تطريز كل خيط فيه) !

بقى أن نتحدث عن السقوط ، وهو العنصر الثالث من العناصر المكونة للهم ، لنعرف علاقته بالزمانية . وليس السقوط سوى الضياع فيما هو « حاضر » أى فيما وصفناه بالوجود — بالقرب — من . وطبيعى أن يكون هذا السقوط فى الحاضر (ما هو كائن وقريب) دون المستقبل (ما سيكون)

وما قد كان (الانتضاء) وهكذا تجعل الزمانية وحيدة «التواجد» و «الوجود بالفعل» و «السقوط» أمراً ممكنًا وتؤلف كلية بناء المهم تأليفاً أصيلاً^(١).

وطبيعى أن لا تكون الزمانية دائماً زمانية أصيلة. فكيف نفرق بين الأصيل منها وغير الأصيل؟.. ولا بد لهذا الغرض من بحث «الوجودات» التي تسكمتنا عنها من قبل، وهى الفهم والتأثر الوجداني والسقوط والكلام، لنرى دور الزمان فيها ونبين أنها فى صميمها زمانية. هنا يجمع هيدجر الخيوط التي سبق أن قدمها متفرقة، ويرجم للتحليلات التي تابعتها من قبل لينظر إليها فى أفق جديد. وليس هذا من قبيل التكرار، وإنما هو إضاءة للبناء السكلى ومحاولة لفهمه على نور الزمانية.

لنبدأ بالفهم. كيف يتجلى طابعه الزمانى؟

انقد رأينا أن الفهم «شروع» على إمكانات الوجود الخاصة. وأنه تفتح أو «تفتيح» لإمكانية الوجود. وكل أشكال «المعرفة» وأساليبها تقوم على هذا الفهم وتعتمد عليه. ولكن «الشروع» على الإمكانات مرتبط بالمستقبل، أو هو بتعبير هيدجر «تزامن للمستقبل». والمستقبل — من الناحية الأنطولوجية — هو الذى يمكن الوجود الذى نسميه الآنبة من أن يوجد على الصورة التي هو عليها، بحيث يكون وجوده — أو بالأحرى تواجده — م. ادفا لتفهمه إمكانية وجوده^(٢). ولا يجوز أن

(١) الوجود الزمان ، ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٢٦ .

نتمصور أن هذه الإمكانية شىء يتقدعه الآنية أو تتمناه ونخشاه، وإنما الآنية هى إمكانية وجودها . وبقدر ما تسكون فى المستقبل . وليس « الاستباق » الذى تحدثنا عنه إلا هذا التزمّن من خلال المستقبل . وطبيعى أن هذا الاستباق أو هذا التزمّن فى المستقبل لا تقدر عليه غير الآنية الأصلية . فهى وحدها التى تستطيع أن تعود إلى ذاتها وتحققها وتستبق نفسها إلى مستقبلها . وطبيعى أيضاً أن يكون هذا هو المستقبل الأصيل الذى تحدده بنفسها لا بما يمليه عليها « الناس » .

هذا عن الآنية الأصلية . فإذا عن الآنية غير الأصلية ؟

إذا صح ما قلناه من أن الهم — أو بالأحرى بناء الموحّد — يقوم على الزمانية، وإذا كانت الزمانية تتكون من « انبثاقات »^(١) الزمن الثلاثة، وهى ما سيكون وما قد كان وما هو كائن (المستقبل والانقضاء والحاضر)، فلا بد أن يكون للمستقبل دوره فى تركيب الآنية غير الأصلية . ولكن كيف ؟ لقد بيّنت لنا التحليلات السابقة أن الوجود اليومى المعقّد للآنية يقوم على « الانشغال » بالأشياء والوجودات الحاضرة أمامها أو فى متناول يدها وتحتم تصرفها ، وأن الآنية لا تلبث أن تستغرق فيها فلا تكاد تفهم نفسها إلا من خلال هذا الانشغال وما تشغل به . لهذا تعجز الآنية عن

(١) Ekstasen وقد فضلت هذا التعبير الذى لجأ إليه الاستاذ فؤاد كامل فى ترجمته لسكتات ريجيس جوليفيه ، للذاهب الوجودية من كيركجورد إلى نيتشه ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ - والكلمة - اليونانية الأصل - تعنى الخروج من حالة السكون أو العالم كله والاتجاه نحو الواحد كما عند أفلاطون () وترجم عادة بالوجد .

العودة إلى « إمكان وجودها » الحميم الخ نص من كل العلاقات أو الرجوع إلى ذاتها ، وتصبح — تحت تأثير الانشغال — في حال توقع أو تهيؤ لما تأتى به الوجودات المنشغلة بها أو لما تأباه عليها^(١) . ويصبح المستقبل الذى « نترمن » به مستقبلا غير أصيل . نوعا من التوقع^(٢) الذى يجعلها تعيش في مواقف الانتظار والرجاء ، والتطلع والرغبة .

الآنية الأصيلة وغير الأصيلة إذا يترمن كلاهما بالمستقبل . والترمن بالمستقبل قد يكون أصيلا أو غير أصيل . ولكن يصدق في الحالين تعبير « السبق للذات »^(٣) أو الاستباق الذى يتميز به تواجد الآنية المتواجدة . وكل ترمن يشمل الانبثاقات الزمنية الثلاثة التى ذكرناها . وقد عرفنا مما سبق أن الفهم والتأثر الوجدانى والكلام كلها « وجودات » مترمنة أو يدخل الزمان في نسيج تركيبها . فما صلة هذا بما نحن بصدد من الحديث عن الوجود الأصيل وغير الأصيل ؟

لنبدا بالترمن الأصيل للفهم الذى ينطلق — كما عرفنا — من المستقبل ، ويتخذ صورة استباق الآنية لنفسها نحو إمكانياتها التى لم تتمحقق بعد . هذا الاستباق الذى يتم كما رأينا « بالتصميم » ، يحتاج إلى الزمن الحاضر الذى يقع فيه اختيار « القرار » على موقف معين . في هذا التصميم وبهذا القرار يسترد الحاضر من التشتت والاستفراق في الوجودات القريبة التى

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٢٦ .

Das gewärtigen

(٢)

Das Sich — Vorweg

(٣)

تنشغل بها الآنية ولا يقتصر الأمر على هذا ، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذى يتحد فيه بما سيكون (المستقبل) وما قد كان (الانقضاء) . هذا الحاضر الأصيل الذى يوضع فى مكانه من الزمانية الأصيله هو الذى نسميه « اللحظة »^(١) . ولست اللحظة « نقطة آن » فى مجرى تتابع زمني داخل العالم ، وإنما هى أسلوب انفتاح الآنية على ما يقابلها وبواجهتها ، أو بالأحرى على ما تتيح له مقابلتها ومواجهتها . ويتوقف هذا بطبيعة الحال على أسلوبها المتميز فى الوجود ، على قدرتها على أن تكون هى ذاتها .

أما التزامن غير الأصيل للفهم فيقابلة — فى انبثاقه الحاضر — الإحضار . ومعنى الإحضار أن الآنية — أو إمكانية الوجود — لا تفهم ذاتها إلا من خلال ما تنشغل به وما يكون حاضراً أمامها ، على حين أن التزامن الأصيل مرتبط بالمستقبل ولا يضع نفسه أو يشتتها فيما يشغل به .

بقيت الانبثاق الثامنة للزمن . وقد تبين مما قلناه عن الفهم الأصيل أن الآنية تحتفظ بما كانته أو انقضى منها أثناء الاستمحاق .

هنا يلحس هيدجر مسألة الهوية (أى هوية الذات مع ذاتها) التى بكثرت حولها الجدل فى الفكر المعاصر . فالآنية تسترد نفسها فى أثناء هذا الاستمحاق وتعود من جديد إلى الإمكانية الحقة لوجودها ولهذا يصف الانقضاء الأصيل بأنه تكرار (وهو مصطلح نعرفه من كيركجارد الذى أنشأ حوله

(١) الوجود والزان ، ص ٣٣٨ وقد ناقش هيدجر فكرة اللحظة باختصار وبين ارتباطها بالتصميم الذى يسترد « الحاضر الحقيقى » من التشتت والانشغال وإن كان الموضوع يحتاج إلى دراسة منفردة قد يتسع لها مجال آخر .

قصة فلسفية مؤثرة شائعة، وإن اختلف مدلوله عند المنكرين اختلافا كبيرا) فإذا اقتضت الآتية على اكتساب إمكانياتها من تعاملها مع الموجودات المنشغلة بها، نسيت ما كانته وما يحدد لها ما يمكن أن تكونه. فالنسيان حال ناقصة من أحوال تزامن الانقضاء أو ما قد كان، حين يكون هذا التزامن غير أصيل. وفي حياتنا اليومية شواهد كثيرة على تنكر الإنسان لماضيه ومحاولة إسدال ستر من التجاهل والنسيان عليه حين يكون بصدد التخطيط لمستقبله (أو الشروع له كما يقول هيدجر) ! وهو بهذا الأسلوب يتغلق على نفسه، وينخدع فيها، ويتهرب منها. وفي الأدب الحلى وللعالى شواهد عديدة تقدم لنا شخصيات تهربت من شبح ماضيها وحاولت أن ترتفع إلى قمة الطموح والمجد فهربت في وادى الآلام والموت (وتحضرني الآن بداية ونهاية لنجيب محفوظ، والأحمر والأسود استندال والبطلة الوحشية لابن) وهذا هو موقف عدم التصميم الذى يقع على طرفى تقيض من موقف التصميم الذى ذكرناه.

لا شك أن التفسير الزمانى للوجودات المختلفة تفسير مضمّن حافل بالتفصيلات المتشابهة. وتكمن صعوبته في ضرورة المحافظة على النظرة الكلية عند تناول كل منها على حدة فانبثاقات الزمن الثلاثة حاضرة في كل واحدة، لا يقلل من هذا أن يكون التركيز على إحداها أكثر من غيرها. ولو أخذت الفهم مثلا لوجدت أن كمة المستقبل ترجح كفتى الانقضاء والحاضر اللذين يؤديان كذلك دورهما فيه وإن كان هذا لا يمنعنا من القول بأن كل واحدة من الوجودات تقوم أساساً على انبثاق زمنية

معدة . فإذا كان الفهم يقوم على المستقبل (ما سيكون) فإن الوجدانية — أو التأثير الوجداني — يقوم على الانقضاء (ما قد كان) ، وقد عرفنا مما سبق أن الوجدانية هي التي تتيح للآنية أن تنفتح على « إلانها » أو كونها ملقاة هناك ، موجودة بالفعل وجوداً واقعياً لم تختره ولا يد لها فيه . وهذا يدل على أن الزمن الأساسي للوجدانية هو الذي يوجد الانقضاء أو يخلقه ، وإنما يكشف للآنية عن وجودها فيه ، لأن الآنية كانت ، أو هي بمعنى أدق ما كانته .

لهذا يقول هيدجر إن الطابع الوجودي الأساسي للتأثر هو الإعادة أو الاستعادة . وهذه لا توجد الانقضاء ولا تنتجها ، وإنما التأثير الوجودي هو الذي يكشف للتحليل الوجودي عن حال من أحوال الانقضاء^(١) .

وبوازن هيدجر بين تأثيرين وجدانيين بوضوحان الفارق بين إنقضاء أصيل وآخر غير أصيل . ففي حال الخوف الذي تسوده الحيرة والاضطراب يظهر نسيان الذات وفرارها من كينونتها الماضية . أما في القلق فيتجلى عبث « الانشغال » وبطلانه واستحالة وصول الآنية إلى ذاتها عن طريقته في القلق — وما أبعد الفرق بينه وبين الخوف ! — ترجع الآنية إلى نفسها ، ويتم شيء يمكن أن نصفه بالسكرار . هنا تجرب الآنية تناهيهما وتعانيه . وإذا كان القلق ينبع من مستقبل يقرره التصميم ، فإن الخوف

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٤٠ .

ينجم عن الحاضر الضائع الذى يملؤه الخوف من الخوف ، لكى لا يلبث أن الخوف يسقط فيه^(١) .

فإذا انتقلنا أخيرا إلى زمانية السقوط وجدنا أن خير ما يوضحها هو التطفل أو الفضول . فى هذا الفضول يتم نوع من « الاحضار » الذى يبقى مع ذلك حبيسا بين جدران الزمن الحاضر، إذ ينفلق الفضول على نفسه دون الاستباق إلى الامكانيات الحمية أو هى تنفلق دونه . إن الفضولى يعيش فى حاضر فاسد، كل همه فيه هو الاحضار أو تكوين المعلومات والاخبار، ويظل بعيدا عن الحاضر الحقيقى الذى ينبع من استباق إلى المستقبل وتكرار لما كان وانقضى . ولهذا كان الفضول حفرة بلا قرار .

ولو شئنا أن نجمل ما قلناه عن التزمّن الأصيل والتزمّن غير الأصيل لأمكننا أن نضم هذا الجدول^(٢) الذى قد بعيننا على رؤية الهيكل الحاشد بالتفاصيل ، إدراك الغاية قبل أن تنوء فى زحام الاشجار !

الانطباعات الزمنية	التزمّن الأصيل	التزمّن غير الأصيل
المستقبل	الاستباق	التوقع (التهيؤ)
الحاضر	الاحظة	الاحضار
الانقضاء	التكرار	النسيان

لعل القارى قد افتقد « الكلام » فى هذا التحليل الزمانى « للوجودات »

(١) نفس المرجع ص ٤٠٣ وما بعدها .

(٢) تجد هذا الجدول وكتاب فالتريميل عن هيدجر ، هامبورج ، مجموعة كتب روفوات ،

١٩٧٣ ، ص ٦٠ .

المتخلفة من فهم وتأثير وسقوط . ولعله قد تصور — كما فعل بعض الباحثين^(١) — أن تحليل السقوط وما يرتبط به من انشغال بالحاضر قد حل محله . والواقع أن التحليل الزماني للكلام في « الوجود والزمان »^(٢) مختصر غاية الاختصار ، وهو يرد بعد حديث مستفيض عن السقوط . ومع ذلك فهو — وإن لم يحدد للكلام انبثاقه زمنية مميزة — لا يهمله تمام الإهمال ، وإنما يبين أن للحاضر دلالة خاصة بالقياس إليه . فهو ينصب في الأغلب الأعم على ما يقابلها في العالم المحيط بنا — وإن كان هذا بطبيعة الحال لا يستنفد كل إمكاناته ، إذ يكفي أن نفكر في « لغة » الفن وأسايلها المختلفة في حوارها مع الوجود أو معنا . إن الكلام في ذاته زماني ، لأن كل كلام « عن » أو « إلى » يقوم على وحدة الانبثاقات الزمنية الثلاثة . ولما كان الكلام متعلنا على الدوام بوجود — وإن لم يتخذ صورة التعبير النظري وجده — فإن تحليل البنية الزمنية للكلام وتفسير الطابع الزمي للصور والأشكال اللغوية لا يمكن البدء فيه إلا إذا تناوانا مشكلة الارتباط الأساسي بين الوجود والحقيقة على ضوء الزمانية . عندئذ يمكننا أن نفهم المعاني الأنطولوجية « الرابطة » أو فعل الكيفية ، وتوضح المعنى وتكوين التصورات .

مهما يكن من شيء فلا بأس من إعادة ما قلناه من أن انبثاقات الزمن

(١) مثل أوتو بولجر في كتابه طريق هيدجر الفكري ، بيلنجن ، ١٩٦٢ ، الفصل الثاني المتأخرين ، ٢٧ وقد ذكره فالتريميل في كتابه السابق الذكر ص ٦١ .

(٢) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠ .

الثلاثة — التى نسميها عادة بالماضى والحاضر والمستقبل — ماثلة على الدوام فى كل تزمّن ، وإن كانت إحداها تطنى على الآخرين فى كل حالة على حدة . فالنهم مثلاً يطنى على المستقبل (الاستباق أو التوقع) ، والتأثر الوجدانى يتفوق فيه الانقضاء (التكرار أو النسيان) والسقوط والكلام يغلب عليهما الحاضر (اللحظة أو الإحضر) . وفى نفس الوقت يمكن تأكيد ما قلناه من أن الانبثاقات الزمنية 'الأخرى' تؤدى دورها مع الانبثاق الغالبة . فالنهم حاضر انقضى وكان ، والتأثر بمستقبل حاضر . ومعنى هذا أن الزمانية تتجلى كاملة فى كل انبثاق على حدة ، وأن « الوحدة الانبثاقية لتزمّن الزمانية تقوم عليها كلية البناء الكامل للتواجد ، والوجود بالفعل » والسقوط ، وهذا هو معنى وحدة بناء الهم » وهو كذلك المعنى الذى انتهىنا إليه من كل هذه التحليلات التى بينت لنا أن الهم يقوم بناؤه وتركيبه على الزمانية . وهذا يدلنا فى النهاية على أن الإنية — بإمكانياتها الأساسية وانفتاحها وأصالتها أو عدم أصالتها — تقوم على الزمانية التى تتمثل فيها عناصر التزمّن فى وحده واحدة .

* * *

٤- السؤال عن الحقيقة

تبلغ تحليلات هيدجر المفصلة عن الهم (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين الوجود والحقيقة في كتابه « الوجود والزمان » . وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة ، لم يبتدعه على هوانا ولم تخلقه من العدم . فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة ، وتجلى ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية ، وفي قصيدة بارمينيدز (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو العقل - والوجود شيء واحد) ، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها « العلم بالحقيقة »^(١) وحددها في نفس الوقت بأنها العلم (أيسيني) الذي يتأمل الوجود بما هو موجود ، أى من ناحية وجوده .

أليس من الطبيعي إذن في بحث يصف نفسه بأنه بحث في « الأنطولوجيا الأساسية » أن يهتم بهذا الارتباط الأصلي بين الوجود والحقيقة ويلقى الضوء كذلك على العلاقة بين الآنية والحقيقة ، لكي يبين لنا في النهاية أن الوجود لا ينفصل عن الحقيقة ، كما أن الحقيقة ملازمة للوجود ؟

يمضى هذا المبحث الأول - الذى ظل الشغل الشاغل لهيدجر في العديد من دراساته ومحاضراته من « ماهية الحقيقة » إلى موضوع الفكر - في ثلاث خطوات :

(١) (العلم بالحقيقة أو بالكشف واللاتجسس كما يرى هيدجر)

١ - التصور التقليدى للحقيقة والأسس الأنطولوجية التى يقوم عليها .
٢ - الظاهرة الأصلية للحقيقة والأصل فى التصور التقليدى الذى وصلنا عنها .

٣ - نوع وجود الحقيقة والشروط التى تعتمد عليها .

وإذا كانت طريقة السؤال هى أهم ما يميز الفيلاسوف ويوجه فكره ، فإن هيدجر يتجه بسؤاله عن الحقيقة وجهة جديدة . انه يبدأ من التصور السائد المؤلف عن الحقيقة ، وهو تصور راسخ فى أذهاننا منذ أرسطو وابن سينا وتوماس الأكوينى ، لكى يرجع إلى الظاهرة الأصلية التى حجبتها هذا التصور . ولقد استقر رأى فى هذا التصور على أن العبارة - الحكم أو القضية - هو محل الحقيقة وموضعها ، وأن ماهية الحقيقة تقوم على تطابق الحكم مع الموضوع . وهو رأى يستند إلى أرسطو الذى ينسب إليه تحديد هذا الوضع وإطلاق هذه الصيغة . فهل قال أرسطو ذلك صراحة ؟

الحق أن الأصل فى هذا الرأى يرجع إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها إن تجارب النفس أو تصوراتها معادلة (أو مكافئة) للأشياء^(١) . ومن الواضح أنه لم يقصد من قوله هذا أن يقدم تعريفاً للحقيقة . ولكن هذا القول تحول على يدى توماس الأكوينى إلى التعريف التقليدى للحقيقة بأنها تكافؤ أو تطابق بين العقل والشيء ، وهو التعريف الذى تمسكت به الفلسفة إلى ما بعد كانت (وقد أشار الأكوينى نفسه إلى أنه أخذ هذا التعريف

(١) أنظر لأرسطو، العبارة . De Interpret . ١٦، ١٦، ١٦

عن ابن سينا الذى يقال إنه أخذه بدوره عن كتاب التعريفات لإسحق
الإسرائيلى من القرن العاشر^(١) . مهما يكن من أمر هذا التعريف
المشهور فإن هيدجر يسأل : ما هو المعنى المقصود بالتطابق (التـكافؤ أو
التوافق)^(٢) ؟ انه يعبر من الناحية الشكائية البحتة عن علاقة شىء بشىء .
واكن إذا كان التطابق علاقة ، فليست كل علاقة بتطابق . لا بد إذن من
توضيح معنى هذه العلاقة وتعديدها . كيف يمكن أن يتطابق العقل
والموضوع (الشىء) ومن أى جهة ؟ يلزم أن يتطابق الحكم مع مضمونه ،
فمن أين يأتى هذا التطابق ؟ أتتول إنهما متساويان أو متشابهان ؟ ولكننى
إن حكمت بأن القرش مستدير ، فلا يعقل أن أنصور أى نوع من التشابه
بين الحكم والاستدارة ، بين العبارة التى أحكم بها (وهى افوية) والقرش
الذى أحكم بأنه متطابق معها (وهو معدنى) ! يلزم إذن أن يدرك العقل
الموضوع (أو الشىء) على ما هو عليه . فكيف يتم هذا ، إذا كان هذا العقل
لن يتحول إلى موضوع !

نحن جميعاً نتميز فى الحكم بين « فعل الحكم » وبين موضوعه . وفعل
الحكم حدث نفسى واقعى ، وموضوعه مضمون مثالى . والأمر كله يتوقف
على هذا المضمون المثالى . فلسنا بحاجة إلى معرفة شىء عن طبيعة الأحداث
النفسية التى فى الوعى عند القيام بعملية الحكم . ولكن المسألة ليست بهذه
البساطة . فلدينا فعل الحكم الواقعى من ناحية ، ولدينا من ناحية أخرى
المضمون المثالى الذى نفكر فيه أثناء تحقيق هذا الفعل ، ولا بد أن يتعلق

(١) الوجود والزمان، ص ٢٧٢ .

(٢) Correspondence — Adaequatio

هذا المضمون بشيء واقعي أو موضوع متعين . « ألا يكون واقع المعرفة والحكم قد انقسم بهذا الطريقة إلى أسلوبين في الوجود « وطبقتين » لا يمكن أن يبلغ التلقيق بينهما إلى صميم أسلوب وجود المعرفة »^(١) ؟ لنسأل إذن : متى تظهر الحقيقة في فعل المعرفة نفسه ظهوراً صريحاً ؟ الجواب : عندما يثبت فعل المعرفة أنه حق (أو صادق) . ومتى يتم هذا ؟ - الواقع أن هذه هي المشكلة ! ولا بد تبعاً لهذا « أن تتضح علاقة القاطب في السياق الظاهري للإثبات » . ونسأل من جديد : كيف نفهم هذا الإثبات ؟ يضرب لنا هيدجر مثالا بسيطاً من واقع التجربة التي نعيشها كل يوم . لتصور أننا نقول عبارة عن صورة معلقة على الحائط ، في الوقت الذي ندير لها ظهرنا ولا نراها رؤية مباشرة . ثم نستدير انرى إن كانت العبارة صحيحة . كانت عبارتنا هي هذه : الصورة مائلة . فما الذي يحملها صادقة أو كاذبة ؟ لا بد أولاً أن نلاحظ أننا حينما ننطق بالعبارة لا نشغل أنفسنا بأية ظاهرة سيكلوجية أو أى فعل من أفعال التصور ، وإنما نكون مع الموضوع أو الشيء ذاته . ولنا الآن بحاجة للبحث عن مختلف الإمكانيات التي تتيح لنا أن نكون مع الموضوع نفسه . ذلك أن التعبير (أو الحكم) وحوادث متعلق بشيء أو الموجود نفسه^(٢) . وفي المثال الذي قدمناه الآن يتم الإثبات عن طريق الإدراك الحسى . فما الذي يحدث على وجه التحديد عندما يتأكد صدق العبارة التي ذكرناها عن الصورة المعلقة على الحائط ؟

(١) الوجود والزمان ، ص ٢١٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١٨ .

الجواب ببساطة : اننا نتوصل للموجود من ناحية وجوده ، أو بالأحرى نكتشفه .

هكذا يكون فعل المعرفة - الذى نعبر عنه فى صورة حكم أو عبارة - مسلكا نتخذه من 'الموجود لى نكتشف عنه أو نكتشفه - هذا الاكتشاف هو مركز الثقل فى الموضوع كله . لأن التوفيق بين العمليات النفسية والمضامين المثالية التى تُضفى على كل شىء واقى هو فى الحقيقة أمر عرضى لا أهمية له . إن معنى العبارة هو إتاحة رؤية الموجود الذى نعبر بها عنه . ومن ثم تكون الحقيقة هى الاكتشاف . ويكون التوصل إلى الحق عن طريق الكشف . لكن من الذى يقوم بهذا الكشف غير الإنسان (الآنية)؟ ألا يتحتم أن تكون موجودة - فى العالم لى تتمكن من القيام به ؟ - الواقع أن هذا هو الذى يتعرض له القسم الثانى من هذا البحث .

بحاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة ، والنظر فى المعنى الأصلى الذى كان يفصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (أليثيا = لا تعجب) . فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى^(١) التى تتحدث عن معنى اللوجوس الذى يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التى

(١) تقول هذه الشذرة : « أما عن معنى اللوحوس ، كما يقدم ها هنا إلى الأبد ، فإن البشر لن يفهموه أبداً ، لا قبل أن يستمعوا اليه ولا بمجرد سماعهم له . فعلى الرغم من أن كل شىء يتم وفقاً لهذا المعنى ، فإنهم أشبه بغير المحربين ، مهما حاولوا أن يختبروا أنفسهم مع مثل هذه الكلمات والأعمال التى أقوم شرحها وتمييز كل منها حسب طبيعته وبيان حالته . غير أن بقية الناس يظلمون على غير وعى بكل ما يعملونه بعد اليقظة ، كما يفقدون الوعي بما يفعلونه فى أثناء النوم » .

هى عليه ، غـيـر أنهم لا يفهمونه ونداءه ، فيسقط فى التعجب ويهوى
إلى الخفاء .

وترجمته هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية — التى تفيدنا القواميس
بأنها هى الحقيقة — باللاتمجب (أو أسلوب الحجب والخفاء إلى الظهور
والجلاء) ليست فى مجرد ترجمة لفظية ، وإنما هى محاولة للنفاذ التى التجربة
الأصلية التى ارتبطت منذ القدم بهذه الظاهرة ، والكشف عن « الحدث »
الذى كانت تنطوى عليه رؤية اليونان الأول لها . وهذا هو الملح الظاهريّاتى
(الفينومينولوجى) الذى يكتشفه هيدجر عند فلاسفة الإغريق فى فجرهم
الشاعري ، كما يكتشفه عند أرسطو « فاللوجوس » عند أرسطو كشف أو
إتاحة رؤية الموجود الذى ينتقل — من خلال القول — من التعجب إلى
اللاتمجب ، من الخفاء إلى الظهور . أى إن القول فى صميمه كشف وإظهار
(أبوفانيسيس وأليثوبين) . ولكن ما هو هذا الذى يكشف عنه
القول وينتزع من الحجب ويتيح له أن يُرى من ناحية وجوده ؟ انه الشئ
نفسه ، الموجود من ناحية تكشفه أو الأسلوب الذى ينكشف به^(١) .

لن يقف هيدجر عند هذا الحد فى تفسيره « للأليثيا » ، وسيواصل
التفكير فيها فى بحوثه ودراساته التالية من « ماهية الحقيقة » إلى « موضوع
الفكر » . ولكن الذى يهمنا فى هذا السياق أنه حاول فى هذه المرحلة

المبكرة من تفكيره أن يبين الارتباط بين الأليثيا (اللا محجب) والآنية .
ففعل « الأليثيون » (اللا محجب أو إظهار الحقيقة) إنما هو فعل تقوم به
الآنية وأسلوب من أساليب وجودها^(١) ، حين تكشف الوجود أو
تكشف عنه الغطاء . فالحق هو هذا المسلك الذى تسلكه الآنية ، كما هو
فى نفس الوقت ذلك الذى ينكشف من خلال المسلك - أى ذلك الوجود
للكشف - ولهذا يطالبنا هيدجر بأن ننظر إلى المسلك الذى يمكن من
الكشف على أنه هو الظاهرة الأصلية نفسها للحقيقة . هذا المسلك هو الذى
وصفناه - كما رأينا من قبل - بانفتاح الآنية . وإن شئنا المزيد من الدقة فهو
الوجود - فى العالم الذى يتركب من التوجد (التأثير الوجدانى - الوجدانية)
والفهم والكلام ليمتد فيما سميناه « بالهم » . وهذا الهم يوحد بدوره بين
الأبناء الثلاثة للترمن وهى المستقبل والماضى (الانقضاء) والحاضر .

وتعبير هيدجر المشهور « ان الآنية تكون فى الحقيقة »^(٢) لا يعنى بطبيعة
العالم أنها تملك الحقيقة كل الحقيقة - فذلك شئ لا يقبله عقل ولا يسوغه
ذوق - وإنما يعنى أنها قادرة على الكشف ، على انتزاع الحقيقة وإظهارها
من شأيا التحجب والظن عن طريق التصميم . ولا تتأتى لها هذه القدرة على
الكشف عن الوجود وتقريبه وتبيينه وتشكيله وتناوله بالبحث... إلى آخر
ذلك إلا لأنها قادرة على اتخاذ مسلك من نفسها ، أى على الانفتاح .
ربما اعترض معترض بأن الأمر لا يخرج عن وضع كلة الآنية فى مكان

(١) الوجود الزمان ، ص ٢٢٠ .

(٢) نفس الرجم ، ص ٢٢١ .

كلمة « الذات » وأنه لا يعدو أن يكون صورة جديدة من هذه الصيغة الفلسفية الحديثة : « الوعى هو الوعى بالذات » . ولكن هذا الاعتراض وأمثاله يخطئ تفكير هيدجر ويخرج عنه منذ البداية . فمفهوم الآنية مختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوعى ، ولا يمكن أن يكون كلمة جديدة وضعت فى مكان كلمة قديمة . وسيزول هذا الاعتراض إذا عرفنا أن هيدجر يتعد بنفسه عن « الذاتية » و « الإنسانية » بمعانيها التقليدية التى تأكدت منذ ديكارت وعبر المثالية الألمانية حتى كيركجورد . وينتبه ، كما أنه ينظر إلى الآنية منذ البداية على أنها « وجود - فى - العالم » وترتب على ذلك نتائج لم تكن تخطر للفلسفة الحديثة على بال . انه لا ينطلق من ذات معزولة أو منعزلة ، يكون عليها بعد ذلك أن تنتقل إلى « المتعالى » - سواء فهمناه بمعنى الوجود أو الموضوع الخارجى أو بمعنى العالم أو الله - وإنما يبدأ من الآنية من حيث هى وجود - فى - العالم ، فيؤكد هذا البناء الأساسى الذى تتميز به ويوضح كل ما يرتبط به من « وجودات » تقوم على تزامن الآنية . وكلها آراء لا يشك منصف فى أنه لم يسبق إليها .

ان الوجود - فى - العالم يعنى أن انفتاح الآنية يتعلق ببناء الهم وما يتركب منه هذا البناء الكلى من وحدات المشروع (تزامن المستقبل حيث تشرع الآنية نفسها - إن صح هذا التعبير) - وتنزع إلى تحقيق إمكانياتها مع انفتاحها على عالمها (والإلقاء الرمى - الانقذاف حيث تجدد الآنية نفسها فى عالم وجد من قبل ، وحيث يفترض هنا تزامن الماضى أو الانقضاء) . ولنتذكر هنا أن أمام الآنية سبيلين : فإما أن تتمكن من خلال المشروع

من تفهم نفسها على ضوء إمكانياتها الصميمة ، وعندئذ تكون في حقيقة الوجود (التواجد) ، وإما أن تفهم نفسها من خلال العالم الذى أضاعت نفسها فيه وتضيعها أبداً ، وعندئذ تكون في الحقيقة والزيف . ولكنها فى الأغلب الأعم تحيا فى هذه الحال الأخيرة ، وتميش - كما رأينا من قبل - بأسلوب وجودها اليوى « ساقطة » فى اللاحقية . فهى دائما فى الحقيقة واللاحقية على السواء . ولهذا يتحتم عليها أن تحافظ باستمرار على ما اكتشفته وكشفت عنه ، حتى لا يسقط فى الفكر والمظهر . وهكذا يكون عليها أن تنزع الكشف من المظهر ، كما كان عليها أن تنزع الحقيقة من اللاحقية . ولعل هذا أن يكون مصداقاً لكلمة جوته المشهورة فى القسم الثانى من فاوست : « لا يستحق الحرية والحياة إلا من يفزوها كل يوم »^(١) .. ويمكننا أن نضيف إلى كلمة الشاعر الحكيم : ولا الحقيقة إلا من يفزوها فى سبيلها كل لحظة !

يتصل هذا كله بما سبق أن قلناه عن تفسير هيدجر لكلمة « الأليثيا » اليونانية التى ترجمها مماجم اللغة بالحقيقة (وهو تفسير قد لا يوافق عليه كثير من فقهاء هذه اللغة) ! فهو يرى أن الألف (الألفا) التى تبدأ بها الكلمة هى الألفا السالبة أو النافية ، وأن بقية الكلمة (ليثيا) تأتى من فعل لاثنانو (يبقى محتجباً فى الخفاء أو النسيان) ، على نحو ما سنجد هذا بالتفصيل فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » . ان الوجود ينتزع من التوجب . فلإن كل اكتشاف يتم بالقمسسل لا يخرج عن أن يكون نوعاً من

(١) راجع القسم الثانى من فاوست ، الفصل الخامس ، البيتان رقم ١١٥٧٥ - ١١٥٧٦

«الانتهاب»^(١) .. وإذا كانت ربة الحقيقة التي يصعد إليها بارمنيدز في قصيدته الكونية المشهورة تخيره بين طريقين لا ثالث لهما . طريق الكشف وطريق الحجب ، أو إن شئنا بين طريق الوجود واللا وجود الباطل ، فإن هذا في رأى هيدجر تعبير عن : رغبة قديمة قدم الفلسفة نفسها ، ولا بد أن نفسرها بأن الإنسان يكون دائماً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

نخلص من كل ما تقدم إلى نتيجتين : أولاً أن الحقيقة الأصلية هي انفتاح الآنية ، وهي لا تقوم على تفتح الآنية على ذاتها فحسب ، بل تقوم على تكشف الوجود في عالمها . وثانياً إنها إن الآنية توجد أصلاً في الحقيقة واللاحقيقة على السواء .

يمكننا الآن — على ضوء ما ذكرناه عن تميز الآنية بفهم الوجود — أن نقول إن فهم الوجود نفسه مستحيل بغير الانفتاح ، وأن الآنية لا تفهم نفسها وعالمها إلا لأنها توجد أو تتواجد دائماً في هذا الانفتاح . وهذا هو الذي تميزها تمييزاً واضحاً عن سائر الموجودات التي تستخدمها وتكون في متناول يدها ، كما يميزها عن الموجودات التي تكون حاضرة أمامها وتختلف عنها في أسلوب وجودها .

ولا يقف تناول هيدجر لمشكلة الحقيقة وارتباطها بانفتاح الآنية عند هذا الفصل الذي عرضناه عرضاً موجزاً ، وإنما يعود إليها مرة أخرى في نفس الكتاب في سياق كلامه عن التفسير الزماني للهم وتصويره للآنية بأنها

(١) الكلمة الأصلية هي Raub — راجع الوجود والزمان ، ص ٢٢٢ .

« قدرة على الوجود الكلى الحتمية »^(١) . فالتصميم — الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح « وجوداً مضمناً من أجل الموت » أو بعبارة أخرى إذا أصبح استباق الموت^(٢) . فبالتصميم ترجع الآنية إلى وجودها الذاتى الأصيل . وما دامت الحقيقة تقوم فى الآنية ، وما دام الحق — أى الانفتاح أو الفتح الأصيل — أسلوب وجود الآنية ، فلا بد أن نخلص من هذا إلى أن التصميم هو الحقيقة الأصيل للوجود . وإذا عقدت الآنية العزم على الحياة المصممة ، وجدت نفسها فى الحقيقة الأصيل .

* * *

قلنا إن هيدجر تناول مشكلة الحقيقة لأول مرة فى كتاب « الوجود والزمان » ، ثم توسع فيها بعد ذلك فى دراسات ومحاضرات مختلفة . ولقد بدأ بحثه كما رأينا بالنظر فى المفهوم التقليدى للحقيقة ، وأرجع هذا المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء ، بالقدرة على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم . والقول بأن الآنية « تكون فى الحقيقة » لا يعنى أن هناك حقائق تفرسها فيها قوى خارجية عنها ، بل معناه أنها وجود — فى العالم منفتح بصورة دائمة على عالمه وكل ما يتصل به . ولا شك أن هذا الفهم الجديد للآنية — أو قل للإنسان — قد تجلّى فى فهم جديد مثله للحقيقة . وإذا كان هيدجر قد عزز رؤيته الجديدة بالتفسير الذى قدمه لبعض نصوص

(١) الوجود والزمان ، ص ٣٠٥

(٢) نفس المرجع ، صفحة ٠

المفكرين اليونان المبكرين (أنكسمندر وهيراقليطس وبارمنيديز) إلى جانب تأويلاته لبعض نصوص أفلاطون وأرسطاليس ، فلم يكن هذا مسألة عرضية ، ولم يكن لونا من ألوان التاريخ الفلسفى ، ولا ضرباً من ضروب الحذقة اللغوية . لقد كان من الطبيعى أن يدخل فى حوار مع أوائك الذين أسسوا الميتافيزيقا وأرسوا مناهج التفلسف وصاغوا مشكلاته التى لم تزل ملزمة للأجيال . وكان من الطبيعى أن يجد لديهم الأفكار التى كانت بمثابة العلامات على الطريق ، ولا يملك أحد أن يغفلها أو يقتصل من واجب التفكير فيها .

وأخيراً فقد كان البحث فى وجود الإنسان — أو الآنية — فى « الوجود والزمان » مجرد تمهيد للسؤال الأساسى الذى لم يكف هيدجر عن إلقائه والتنبيه إليه ، وهو السؤال عن معنى الوجود . ولهذا كان من الطبيعى أن يتناول مشكلة الحقيقة فى نفس الكتاب بصورة مؤقتة ، وأن يرجع إلى هذا الشطر الثانى من نواة تفكيره فى بحوثه التالية . ولقد فعل هذا بوجه خاص فى رسالته عن « ماهية الحقيقة » التى يتعين علينا الآن أن ننظر فيها لنرى ما أضافه فيها من جديد ...

أهمية الحقيقة

(م - ٩ هيدجر)

كانت « ماهية الحقيقة » محاضرة ألقاها هيدجر في خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ في مدن ألمانية مختلفة ، ثم أعاد النظر فيها وأضاف إليها للمحاضرة الختامية قبل نشرها سنة ١٩٤٣ . وإذا تذكرنا أن كتابه الأساسي (الوجود والزمان) قسده ظهر سنة ١٩٢٧ ، وأن محاضراته الشهيرة « ما الميتافيزيقا » قد صدرت سنة ١٩٢٩ ، أمكننا القول بأن « ماهية الحقيقة » هي أول عمل فلسفي بالمعنى الكامل يظهر بعدها ، ولعلنا لا نتورط في المبالغة إذا قلنا إنها من أهم أعماله الفلسفية .

والرسالة — كما سترى بنفسك — ! من أصعب نصوص هذا الفيلسوف الذي يتهم دائما بالغموض والتعقيد والإسراف في نحت كلمات واشتقاقات غريبة على لفته نفسها ؟ ولا شك أن الترجمة — بكل ضرورتها ومخاطرها — قد تزيدها غموضا على غموض ، وقد لا تنجح كل النجاح في تدليل وغورة النص الذي يعسم بالكثافة والدقة والتركيز والإحكام أضف إلى هذا أن الرسالة نفسها تمثل آخر مرحلة وصل إليها تصور الحقيقة عند الفيلسوف ، ولهذا لم أجد بأسا من المقارنة بينه وبين تصوره السابق لها في « الوجود والزمان » ، أو تصوره اللاحق في رسالته عن « النزعة الإنسانية » وغيرها من دراساته ومحاضراته .

كان هيدجر في « الوجود والزمان »^(١) قد عرض التصور التقليدي

(١) راجع الوجود والزمان ، ص ٢١٤ - ٢٣٠ - والفصل السابق من « السؤال عن الحقيقة » .

الحقيقة ، بهر الذي يذهب إلى أن : كان الحقيقة هي الحكم ، وأن ماهيتها هي التوافق بين هذا الحكم والشيء . ولكنه أكد : كما رأينا - أن هاتين القضيتين لا تتلذان الوضع اليتافيزيقي النهائي للمشكلة على نحو ما عرضها كبار الفلاسفة الكلاسيكيين صراحة أو ضمنا في أساليبهم . كما أخذ يلح منذ ذلك الحين على أن المشكلة لا تزال في حاجة إلى المزيد من الشرح والتوضيح ، وهي مهمة أخذ بها نفسه في الرسالة التي تجدها الآن بين يديك .

كان « الوجود والزمان » قد مهد الطريق وبين مصالحه . ولكنه وقف عند مرحلة معينة حددتها نقطة الكتاب ونيتته ، ووصل إلى نتائج تعد من منظور هذه الرسالة نتائج مرحلية ، حتى ليكن القول إن الفيلسوف نفسه قد تجاوزها ورده بعضها أو تراجع عنه .

ويتفق « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » في أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة . فالقضية أو العبارة التي تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هي نفسها شيئا مستديرا ، ولا هي من المعدن الذي صنعت منه القطعة النقدية .. وليس الهدف منها (أى من العبارة) أن تصبح هي الشيء الذي تعبر عنه ، بل أن تكشف عن الحالة التي يكون عليها هذا الشيء . أى أن العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) - وهي علاقة التوافق أو التوافق - علاقة من هذا النوع : كما - هي - عليه ..

ولكن كيف يصبح هذا النوع من التطابق ممكنا من الناحية الأنطولوجية؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلا بالبحث في بناء الوجود الذى يصدر الحكم ، والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم . وهذا يدل على أن هيدجر يدين كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون « كامن » (أو مباطن ومحاث) فى الذات التى تحكم ، أو يدير كل تصور برده إلى التمثل الذاتى^(١) . وقد احتفظت رسالته عن ماهية الحقيقة بهذا المصطلح الأخير ، ولكنها حافظت كذلك على معناه الاشتقاقى المباشر الذى يفيد المعرفة عن طريق « استحضار » الشيء المعروف أمام العارف أو إظهاره أمامه (وهو نفس المعنى الذى تنطوى عليه كلمة التمثل فى العربية) .. ومعنى هذا مرة أخرى أن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتى التى نفهمها منها عادة ، كما تستبعد فكرة البناء أو « التشكيل » الذى تقوم به الذات فى فعل المعرفة كما يفهمه كانت وأتباعه من الكانتيين الجدد . ولهذا نرجو أن يلاحظ القارئ أن التمثل ليس له أى معنى نفسى ، ولا يشير إلى أى فعل محدد من أفعال الوهم والشعور . وإنما يقصد به استحضار الشيء والدخول فى مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أى حكم عليه .

ونعود الآن إلى السؤال الذى طرحناه: كيف تقوم هذه العلاقة؟ ما الذى يسمح بالتطابق بين الحكم والوجود الذى ينصب عليه هذا الحكم ؟

(١) الكلمة التى يستخدمها هيدجر هى كلمة *Vor-stellung* المتأداة ، ومعناها الحرفى هو وضع الشيء أمام العارف واستحضاره .

إن إمكانية التطابق — كما يؤيد هيدجر في « الوجود والزمان »
و « ماهية الحقيقة » على السواء — تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف
الموجود الذى أصدر عليه حكمى على النحو الذى يكون عليه ، وأن تكون
لدى القدرة على الكشف عنه فى حالته هذه^(١) . بهذا يقوم الحكم على
الاتجاه أو « المسلك » الذى يهدف إلى الكشف عن الموجود ، أو إلى
« تركه — بوجد » كما تعبر الرسالة التى بين أيدينا . هذا الاختلاف فى
المصطلح يستحق منا وقفة قصيرة . فقد كانت مهمة « الوجود والزمان »
— كما بينا فيما سبق — هى التمهيد للسؤال عن « معنى الوجود » ، وإن
كان الكتاب قد اقتصر أو كاد على تحليل الموجود الإنسانى (الآنية أو
الدازىن) ولم ينظر إلى غيره من الموجودات إلا من خلال هذا التحليل .
وقد حاول هذا التحليل أيضا أن يثبت أن الإنسان يحيا على حالين أساسيين ،
أحدهما يميل به عادة إلى وضعه فى موقف الوهم والزيف وعدم الأصالة بالقياس
إلى نفسه ، كما ينزع به بطريق غير مباشر إلى نفس الموقف بالقياس إلى
الأشياء . ذلك أن أسلوب انفتاح الموجود الإنسانى أو الآنية هو الذى
يحدد مدى ما يقدر على استحضاره وتمثله ، كما يقرر أسلوب هذا الاستحضار
والتمثل . وهذا هو الذى عبرت عنه كذلك ماهية الحقيقة فى صراحة
ووضوح . فإذا تكلمنا عن معرفة الموجود على ضوء اتجاه أو مسلك يتسم
عادة بالتعكر والزيف والوهم ، تحتم علينا أن نبين خصائص المعرفة

(١) ص ٢٤٩ إلى ص ٢٦٨ .

الحنة التي تستحضر الوجود على ما هو عليه أو بالأحرى نحاول أن
تكشف عنه .

تجاوزت رسالة هيدجر عن « ماهية الحقيقة » هذا التحليل الوجودي
أو الأسامي ، واتجهت مباشرة إلى تناول علاقة الوجود المعروف أو القابل
للمعرفة بالبناء الأصلي للآنية . هذه العلاقة الأصلية التي تربط الإنسان
بالأشياء هي الموضوع الأساسي الذي تدور عليه « ماهية الحقيقة » . وهي
في صميمها علاقة متعالية ، تقوم على البنية التي يتميز بها الإنسان من حيث
هو كائن متعال أو « متخارج » أو « متواجد » خارج نفسه مع الأشياء .
فالأصل أن الإنسان موجود « بالقرب » من الأشياء ، لأنه في الأصل موجود
« متخارج » أو « متواجد » ، أي موجود على الدوام « خارج » نفسه ،
على نحو ما يفسر هيدجر كلمة الوجود المألوفة في اللغات الأوروبية الحديثة^(١) .
ولمنا لا نجاوز الصواب إذا قلنا مع المترجمين الفرنسيين للماهية الحقيقة^(٢) أن
فكرة « التخارج » أو التواجد قد حلت الآن محل فكرة « الوجود
— في — العالم » التي نعرفها في « الوجود والزمان » : وقد يرجع هذا إلى
أن الفكرة الأولى تؤكد معنى العلو والقم إلى أكثر مما تفعل الثانية؛ صحيح
أن هذه الفكرة الأخيرة قد بينت بوضوح أن وجود الإنسان — في —

(١) وهي كلمة *existence* المروفة التي يحب هيدجر دائماً — كما قد سنا في هواش

سابقة — أن يضعها على هذه الصورة التي تفيد الوجود — في — الخارج *EK—sistence* .

(٢) انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ١٢ .

العالم لا يعنى أنه موجود كسائر الوجودات كـأن يوجد مثلاً « بجانب » البيوت والأشجار والجمع ! — بل الأخرى أن يقال إنه « يحتوى » هذه الموجودات أو يضمها فى بناء له طابع الإحالة ، لأنه يكون دائماً خارج نفسه وبالقرب منها ، ولأنه بطبيعته « متخارج » أو « متواجد » . ولكن المهم بعد كل شيء أن « ماهية الحقيقة » قد جاءت لتؤكد أن الوجود — فى — العالم أو التخارج هو العامل الأسامى المكون للحقيقة . ولهذا التأكيد معنى مختلف عن معناه فى « الوجود والزمان » . فهو يدل على أن الإنسان من الناحية الشكلية هو مصدر الحقيقة ، لأن بلوغ الحق يتطلب موجوداً قادراً على الكشف ، أى موجوداً منفتحاً غير منطوق على نفسه أو منفلق بين جذران ذاته ، يملك القدرة على أن يكون ذاته وأن يكون فى الوقت نفسه خارج ذاته وبالقرب من سائر الموجودات . هذا الطابع الأنطولوجى المزدوج للحقيقة يقتضى موجوداً متخارجاً . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الإنسان هو الذى « يخلق الحقيقة » أو « يصنع مضمون الأحكام الحقبة التى بصورها » . بهذا نصل إلى ملحق جديد يدل على تطور مفهوم الحقيقة فى العماين الفلسفيين اللذين نشير إليهما . فقد ألح « الوجود والزمان » على أن خلق الحقيقة هو بمثابة إيجاد معنى لمشروعات « الآنية » . هذه المشروعات التى تستبق بها الآنية نفسها هى التى تتيح لها انتشار الوجود من العدم والعماء الأصل . ولكن « ماهية الحقيقة » لا تباع هذا الحد من التلوه . فهى تنظر إلى الوجود فى ذاته وتعترف بدلالته فى ذاته . وفكرة الوجود (أو لنقل فكرة التخارج والتواجد) التى كانت تدل على الخاصية التى تجعل الآنية تستبق

نفسها في معنى متصل لتحقيق إمكاناتها وتفسير الأشياء في عين الوقت ،
قد أصبحت الآن تدل على خاصية أخرى تختلف عن سابقتها اختلافا شكليا
على الأقل ، وتجمل الآنية دائما بالقرب من الأشياء ، كما تجمل للأشياء دلالة
في ذاتها . صحيح ان الوجود والفهم لا يزال لهما نفس المعنى . ولكن
الكلمة التي تؤكد المعنى المشترك لم تعد هي « الاستباق » أو إلقاء الوجود
الإنساني بنفسه في مشروعاته ، بل أصبحت هي الانفتاح على الوجود
بوجه عام .

وهنا نستدرك فنقول ان فكرة « المشروع » التي اختفت حروفها من
النص الذي سألده لك ، لم تغب روحها عنه تماما ، فهي الآن مطوية في
فكرة الخضوع للوجود أو تركه يوجد ويكون ، وهي كذلك متضمنة في
القول بأن الإنسان لا يبلغ من الحقائق إلا ما يفتح عليه عن طريق « مسلكه »
ويبقى بعد كل شيء أن هذا النص يبرر الرأي الذي ذهب اليه الفيلسوف في
كتابه الأكبر^(١) من أن الآنية هي التي تكون الحقيقة بفعالها السكاشف—
ولا ريب أن العبارة الأخيرة ظلت مطوية في ضباب الغموض حتى جلثا
« مادية الحقيقة » ورفعت عنها النقاب .

فس على هذا قضية أخرى أشار إليها « الوجود والزمان » ثم جاءت
« مادية الحقيقة » فأضمت عليها معنى مختلفا ، ونقصد بها القضية التي تحدد
حقيقة وجودنا بالقدرة على جعل الحقيقة ممكنة . فالكشف عن الوجود على

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٠ .

ما هو عليه وفي كليته — وعلى هذا الكشف وحده تقوم كل حقيقة أساسية — يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسلك الذي يسميه هيدجر « ترك الوجود يوجد » . هذا المسلك وحده هو الذي يقينا السقوط والتورط في اتخاذ الوجود الجزئي مقياساً لكل وجود ، وهو أمر نتعرض له على الدوام في حياتنا اليومية وتصرفاتنا العملية . ولهذا فلن يتسنى لنا الكشف عن الوجود في كليته ولا القرب من حالته التي هو عليها إلا بقدر ما نبتعد بأنفسنا عن الوجود الجزئي ونحميها من الانغماس فيه .

كان نيتشه يتمنى أن يحقق الحلم القديم الذي تعبر عنه هذه الكلمة القديمة: « كن أنت نفسك »^(١) — وما هو ذا هيدجر يواصل السعي إلى تحقيق الذات الأصيلة بغية تحقيق الوجود الأصيل . وليست القدرة على إقامة الحقيقة — أى على الوجود خارج الذات وبالقرب من الوجود على ما هو وفي كليته — سوى تأكيد لحقيقة وجودنا الخاص الذي حدده من قبل تحديداً دقيقاً ووصفه بأنه تواجد أو تخارج . هكذا استطاع الفيلسوف أن يقرر — دون لبس أو غموض — ان الحقيقة موجودة لأنني أوجد الوجود الحق أو لأنني أكون أنا نفسي .

* * *

(١) وقد عبر عنه الشاعر جرôme في قصيدة من أعذب قصائده في الديوان الشرقي ومي « حنين مبارك » في هذين البيتين المعروفين :
ان لم تحقق هذا ، أن تموت لكي تكون أنت نفسك ، فسوف تبقى ضيقاً متعباً ، يهيم على الأرض المظلمة ...

يحسن بنا قبل الحديث عن مضمون الرسالة أن نلقى بعض الضوء على كلمة « الوجود » التي يوشك هيدجر أن يكررها في كل سطر يكتبه ! ان اللغات الأجنبية تورد الحرف الأول منها مكبراً ، وهو أمر يأباه الرسم العربي . ولا بد لنا على كل حال من التمييز بين الوجود والموجودات . فكل ما يوجد أو يكون ، كل موجود أو كائن له وجود . بهذا المعنى نتحدث عن وجود الإنسان والحيوان والمعدن والنبات . إنها جميعاً موجودة أو كائنة ، كلها موجودات . والذي يجعلها موجودات ليس هو نفسه موجوداً وإنما هو « الوجود » . أى أن الوجود هو الذى يسمح لجميع الموجودات أن توجد أو يكون لها وجود هو وجودها . هذا الوجود هو الوجود الأول ، الأصيل ، أو إن شئت فمر الوجود العام أو الوجود باطلاق^(١) ، كما يؤثر هيدجر أن يعبر عنه . وبغير هذا الوجود لن يتسنى لنا أن نجرب أى موجود . ربما تصورنا من هذا الكلام أننا نحيا في أفقه ومجاله كما التفتينا بالموجودات . غير ان الأمر الغريب حقاً هو أننا نفمّس عادة في بحر الموجودات ونتشتت بينها ، بحيث يندر أن يكون ما نلا في منظور رؤيتنا حين نرى الموجودات أو نتصل بها في حياتنا اليومية . تؤكد هذا عبارة هيدجر التي يقول فيها ان الإنسان ليتشتت في الموجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه ، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه^(٢) . إن الإنسان يتصور أن الموجود هو

Das Sei schlechthin

(١)

(٢) وردت هذه العبارة في مخطوطة محاضرات هيدجر التي ألقاها سنة ١٩٤٤ عن المنطق . وهي محاضرات لم يبلغ إلى علمى انها نشرت في كتاب . وقد أوردتها الترجمة الفرنسية للاحية الحقيقة ، ص ١٩ - ٢٠ .

الذى يؤدى إلى الوجود . ويضيف هيدجر إلى هذا قوله : « انه لا يهتم بالوجود الذى يصل اليه إلا من جهة تحديداته أو تعيناته لا من جهة انه « يوجد » أو « يكون » . وهو يكتفى بالنظر اليه من حيث هو شيء ، يكتفى بتنظيمه وترتيبه ووضعه فى شبكة من العلاقات . الإنسان الغارق فى حياته اليومية لا يكثرث « بوجود » الأشياء ، ولا يعميه أن تكون مؤسسة على « الوجود » . ان كل همه وإهتمامه موجه إلى الوجود . أو الوجود فهو غريب عنه . انه الزمن السيء والزمن السيء يكتفينا ، أما « وجود » (كينونة) هذا الزمن فلا وزن لما عندنا . ذلك هو الاسم الذى نخلعه على الوجود . يجعل كل موجود « يوجد » ، يختلط — بتسميته نفسها — مع التحديدات والتعينات التى تقوم عليها العلاقات المتبادلة فى نشاطنا العادى . بيد أن كل سلوك بشرى يعمل على اندلاع شرارة هذه النقيضة التى تقوم على معرفة الإنسان للوجود ونسيانه للوجود . انه يتقدم بخطى خفيفة نحو الموجود ، ولكنه لا يبلغ من نفسه أن يركز على الوجود ذاته » . لا ريب فى أن هذه العبارات — التى لا يفتأ هيدجر يكررها بصور مختلفة فى كتاباته المتأخرة — لا يمكن أن تفهم إلا فى سياقها العام . ولكنها قد تنجح على كل حال فى الوفاء بالغرض الذى نقصده منها ، وهو إلقاء شيء من النور على معنى كلمة « الوجود » التى نخشى أن تلتف حولها ظلمات السر من كل ناحية ...

• • •

وامل من المفيد أيضاً قبل الدخول فى « متاهة » الرسالة نفسها أن نلقى

بعض السوء - والضوء، أي النور أو الإضاءة هي كلمة هيدجر الأخيرة فيما يبدو! - على كلمات تتكرر كثيراً على صفحاتها وتسكاد توحى بقرب هيدجر من « ملكوت » التصوف والإشراق والروحانية، وإن كان هو نفسه بصر على رفض هذا الظن كل الإصرار... فهل يسمح تكرار كلمات الكشف والتكشاف والانكشاف في هذه الرسالة أن نلجأ إلى الاستعارة الديكرتية القديمة عن «النور الفطري» التي وردت لأول مرة عند شيشرون كناية عن العقل البشري، ثم أضاف إليها أوغسطين وبونا فنقروا وأصحاب الإشراق في القرنين السابع عشر والثامن عشر النور العلوي ليكون شرطاً للمعرفة الحقة؟ وربما جاز لنا القول بأن « الآنية » قد أصبحت عند هيدجر نوعاً من النور الفطري أو الطبيعي. وليس معنى هذا أن الإنسان هو الذي يخلق المعنى ويوجد الحقيقة، بل معناه أنه يقوم بدور الكشف (بالمعنى الذي يفهمه أصحاب السكيمياء من هذه الكلمة) لأنه هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على التواجد، وبهذا يضاف على نفسه المعنى السكامن في كل الموجودات.

قلنا إن الانصراف إلى الوجود الجزئي في غمرة الحياة العملية يحمل معه نذير السقوط والزيف. ومع ذلك فيجب ألا ننسى أن هناك علاقة جدلية قائمة بين معنى الوجود الجزئي ومعنى الوجود في كليته. وإذا كانت حياتنا اليومية والعملية واقعة تحت رحمة الوجودات الجزئية، عاطلة من القدرة على الكشف بمعناه الصحيح، فهي مع ذلك تظل محتفظة بعلاقة ضمنية تصلها بالموجود في مجموعه. ولعل من أعجب سمات الوجود الساقط في الزيف

والضلال أنه يسعى بكل جهده لنسيان هذه العلاقة أو تناسيها ، ويدع الموجودات الجزئية تتحكم فيه وتسيطر عليه بحيث يتوه بينها ويضيع. والغريب حقا انه ينجح في محو هذه العلاقة الأصيلة أو نسيانها تمام النسيان! والأغرب من هذا أن الموجود الجزئي نفسه يقتص منه فيعزى عنه معناه الحق ، لأن هذا المعنى لا يمكن أن ينكشف للإنسان الفارق في دوامة الحياة اليومية وضروب النشاط العملية حتى ينظر إلى علاقته الجدلية بالموجود في كليته نظرة الاعتبار .. ولعل هذا أن يؤكد لنا أن الأصالة — أى ترك الموجود يوجد في كليته وعلى حاله التى يكون عليها — هى الشرط الذى لا غنى عنه للتكشف والانكشاف ..

كل ما قلناه الآن يفرض علينا أن ننظر إلى مشكلة اللاحقية نظرة أصيلة . فالرأى التقليدى الشائع عن اللاحقية يتصورها على معنى الخطأ وعدم الصواب ، أى ينظر إليها كأنها هى الوجه العكسى الآخر من التطابق والاتفاق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل. غير أن اللاحقية بمعناها الأصيل تختلف عن هذا كل الاختلاف . انها الوجه الجدلى المقابل للحقيقة ، وترتبط بالحقيقة الأصلية أو الأساسية في وحدة ماهوية أصيلة . فإذا صح ما قلناه من أن الحقيقة لا تكون إلا في وجود الموجود ، وإذا كنا لا نصل إلى وجود الموجود إلا من خلال التقابل الجدلى بين الموجود الجزئى والموجود الكلى ، فإن من الصحيح أيضا أن يكون تكشف أحدهما ملازمًا لتعجب الآخر ، أى ملازمًا للاحقية. غير أن هذه اللاحقية المبدئية المحتومة يمكن أن تنقلب بدورها إلى صورة من الصور العابرة لللاحقية (والخطأ بمعناه الشائع في أسلوب المعرفة

هي إحدى هذه الصور). ويتم هذا القشوه أو هذا الانقلاب نحو اللاحقية
 عندما يتراخى التوتر الجدلى الذى أشرنا اليه وتنفس الآنية انغماسا تاما فى
 أحد طرفى التوتر الذى أشرنا اليه وتنفسى الطرف الآخر كل النسيان.
 والواقع أن هيدجر لا يعنى فى هذه الرسالة إلا بوجه واحد من وجوه هذا
 هذا النسيان، وهو الوقوف عند الموجودات الجزئية والانصراف إليها،
 ويرى فى ذلك خطراً كبيراً يتهدد الحضارة الغربية. وقد كان حرياً به أن
 يلتفت إلى خطر آخر — لعله لا يهدد هذه الحضارة بنفس الصورة الملحة لأنه
 لا يزال بعيداً عن القلوب والأذهان — ألا وهو خطر الهروب الكامل
 من الموجود الجزئى إلى ضباب « الكلية » والتعميم والخيال والصوفية
 السلبية والأحلام الرومانسية التى تكون فيها كل الأبقار سوداء (على حد
 تعبير هيجل) ! وهو خطر طالما تعرضنا له فى الشرق وطالما خلعنا عليه
 أسماء رنانة كالزهد والمثالية والتفانى فى سبيل المبادئ الحالدة ! ولعل
 الفيلسوف الفرنسى المعاصر إمانويل ليفيناس قد تنبه أيضاً إلى هذا الخطر
 فوجه فلسفته كلها من الوجود إلى الوجود (كما يقول عنوان أحد كتبه
 وكما يتكشف له فى الوجه الإنسانى) فقلب البناء الهيدجرى كله على رأسه !
 مهما يكن من شئ فإن مشكلة اللاحقية ، شأنها فى هذا شأن مشكلة
 الحقيقة التى لا تنفصم عنها ، قد تطورت فى هذه المرحلة من تفكير هيدجر
 بمرحلة « الوجود والزمان » — ولا عجب فى هذا بطبيعة الحال . فقد

اتسع نطاق الاشكال الذى يؤرقه منذ ذلك الحين واشتدت محنته وبعدت
أعماقه...

يعرف قارى' هيدجر أن كتاباته ورسائله ومحاضراته تتميز بالبناء
الشكلى المحكم . كما يعرف أيضا أن الإلمام بهذا البناء أمر لا غنى عنه لفهم
مضمون النص والنفاذ إلى أغوارهم ، وتلمس الطريق الذى يهديه فى مقاهاته
ويصل به إلى لحنه الأساسى الذى تشبه جميع الأنغام أن تكون تنويمات
عليه .. وهنا تطل علينا مشكلة الدور المشهور الذى يأخذه عليه الشارحون
أضف إلى هذا أنه كثيراً ما يلجأ إلى ما يسميه المناطقة بالمصادرة على
المطلوب ، إذ يفترض صحة النتيجة فى بداية البحث ثم يحاول ما وسعه الجهد
إثباتها والبرهنة عليها ! ولهذا نجد من يسارع باتهامه بالمغالطة أو التعايل
على الكلمات أو التمسك فى الاشتقاقات أو لوى أعناق النصوص أو الغموض
والإرباك المتعمد .. ولمل خير السبل لإنصاف الرجل والبعد عن مزلق
الاسهام هو محاولة فهمه « من الداخل » . وهذه ضرورة يفرضها أسلوبه فى
الكتابة والتفكير واستخدام المصطلحات . فكلمات كالحرية أو الوجود
أو الحقيقة تكتمل على يديه ثوبا مختلفا عن ثوبها الذى تعودنا عليه أو
تعلنه من التراث . ولو أصررنا على قراءتها بمنظار معانيها التقليدية
لكانت النتيجة الوحيدة هى الوقوف على بابهِ وقفة الشحاذاً أمام قصر الأمير
أو الرينى فى محطة المدينة أو الكافر على باب الجنة ! ولا بد لنا للذجة من
هذا المصير خطوة خطوة فى داخل المتاهة ، وتلمس الخيط الهادى الذى أنقذ

ثيسوس من فم الوحش الخرافى (القنطور) ، وعرض أفكاره وتأملاته
ومراحل استدلاله فى صبر وأناة .

نود قبل كل شىء أن نشير إلى الروح السقراطية التى تتغلغل فى ثنايا هذه
الرسالة وتبث الحياة والحركة الجدلية فى بنيتها ، وتشد حلقاتها وتتجاوزها
فى آن واحد . ولعل السباحة فى تيار هذا الجدل الحى أن تكون أهم من
الوقوف عند نتائجها ، لأن النتائج لا تسكتسب معناها الحق إلا من انفس
التطور الذى يحركها وينفخ فيها شعلة الحياة . والأمر يعتمد بعد كل شىء
على الدخول فى دائرة هذا الفكر والتحرك فى مجاله والحوار مع إشكالاته
والشاركة فى محنة السؤال ولو كلفنا العمر كله ! ولا بد فى النهاية من أن
تنب الوتبة التى تحتمها علينا مخاطرة اللقاء مع كل فكر جاد !

يدور التمهيد الذى وضعه هيدجر لهذه الرسالة حول الإعداد لهذه الوتبة .
فهو يؤكد منذ البداية أن السؤال ينصب على ماهية الحقيقة لاعلى « الحقائق »
للألوفه ، عملية كانت أو اقتصادية أو سياسية أو علمية أو دينية أو فنية .
وهو يدعونا للخروج من دائرة التفكير اليومى الساذج ، والنظر إلى مشكلة
الحقيقة نظرة جديدة مختلفة كل الاختلاف عما تعودت عليه عيون « الحس
السليم » (الفهم العام أو الذوق الفطرى) . هذه مسألة أساسية لا يفتأ ينهنا
اليها منذ البداية ، بل اننا لا نكاد ننتهى من قراءة هذا التمهيد حتى نشعر
أن هذا الحس السليم أو ما شئت له من أسماء هو أعدى أعداء الروح الفلسفى

إنه ضيق الأفق ، معصوب العينين ، عاجز عن العلو إلى الأسئلة الأخيرة أو الغوص في أعماقها ، مطمئن إلى القريب المحسوس الذي يلمسه أو يقبض عليه بكلتا يديه . وهو إلى هذا كله عنيد مكابر ، منشبت بحصنه الحصين في داخلنا ، ومن أصعب الأمور أن نطرد شيطانه المقيم في نفوسنا مهما تذرعنا بالرقى والتائم ونثرنا البخور والأدعية لإخراجه من قمعه !

صحيح أن الحس السليم كان فينا جميعاً ، وأننا لا نستغني عن الرجوع إليه في شئوننا العملية واليومية . وصحيح أيضاً أن له فلسفته التي يستند إليها ، وأن تكن هذه الفلسفة قد تجمدت مع الزمن وانطفأت فيها شرارة الاندهاش . بل إن هناك فلسفات مشهورة تقوم عليه منذ القدم ، ابتداء من السفسطائية والتجريبية حتى فلسفة مور التحليلية وغيرها من الفلسفات الوضعية . وليس من الصواب أن نهون من شأن هذه الفلسفات أو نتعالى عليها . فقصة الصراع بين الفلسفة والحس السليم مستمرة منذ عهد أفلاطون حتى عهد هيغل ونيتشة . ولكن المشكلة أن التفلسف الحق لا يبدأ أولى خطواته حتى يكافح هذا الحس السليم الرابض في أنفسنا ويتغلب على النزاع الطبيعي — أو الموقف الطبيعي بتعبير هسرل — الذي يسلم بالوجود ببساطة ويهرب من مشقة البحث في الماهيات والعودة للبدايات ، ويضيق بالسؤال ويتجنب الأشكال ، ويصر دائماً على أن كل شيء واضح مفهوم وعلى ما يرام ! هكذا يبدأ هيدجر رسالته باستبعاد « الحقائق » المألوفة التي لا تتصل بماهية الحقيقة وبيان العقبات التي تحول دون التفكير في مشكلاتها تفكيراً جديراً بالنظر الفلسفي . وهي عقبات يضمها « تفكير » الحس السليم أو

الفهم العام الذى يحتم علينا أن نبدأ بقهره والعلو عليه إلى مستوى فكرى آخر لا ينفر من البحث فى الماهية ولا يفرغ منه ! وتحديد الماهية أمر عسير مخوف بالصعاب ، فليست الماهية بالطبيعة الماثلة على الدوام فى أفق تفكيرنا ومعرفتنا . وإنما هى الطبيعة الخافية التى لا تكشف بغير الجهد الجهميد ، يبذله فكر اختار أن يرتفع فوق يقين الحس السليم وبداهة الحياة العملية . هكذا يدفع هيدجر الاشكال ويحرك السؤال . انه يثير الاعتراضات الممكنة من جانب « الفسکر » اليوى على جدوى البحث عن الماهية . فهذا « الفكر » الذى يزعم أنه يصدر عن حس سليم (لم يقصر هيدجر فى الاعتراف به وبيان ضرورته ولا قصر فى اتهامه بالعمى والصمم) ! يدعى أن الأمور التى يفعلها السؤال عن الماهية هى بعينها الأمور الواقعية التى يجب أن تبقى بمنجاة من الشك ، أى هى الأمور التى تتصل بحقيقة الحس السليم نفسه ! والحس السليم « يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الإهابة ببداهة دعاويه واعتراضاته » . ولا جدوى من دخول الفلسفة فى جدال معه ، لأن كل جدال يفترض أساساً مشتركاً بين الطرفين ، وهذا الأساس لا وجود له على الإطلاق . كما أن البحث فى حقيقة الحس السليم نفسه يستلزم النظر فى ماهية الحقيقة من حيث هى كذلك ، أى الحقيقة التى ينبثق عنها كل ما يحمل صفة الحق أو يدعيه لنفسه . فالحس السليم مدان فى كل حال .

ولكن هل نحن أبرياء من هذا الوزر الذى يتعمله الحس السليم ؟ ألسنا نحن أيضاً على مستواه ؟ ان الفيلسوف يتجه إلينا بالسؤال حتى نصبح نحن السائل والمستؤل . ولن يتسنى لنا أن ننصت لصوته أو نتنبه لتحذيره حتى

ننتشل أنفسنا من براثن الجس السليم ، وندير ظهورنا لجنته الزائفة . ولن
نبلع هذا حتى نشعر بالحنة : حتى نعرف أنا نحن للمتحنون .

* * *

بعد التمهيد للسؤال وإيقاظ شعلة الأشكال يبدأ الفصل الأول بالحديث
عن التصور الشائع عن الحقيقة . هذا التصور الشائع — كما يفهم من اسمه —
يعلن عن نفسه بنفسه كأنه أمر بدهى . ولكن جذوره ممتدة في أرض التراث
الفلسفى منذ العصر الوسيط الذى يمتد بدوره إلى بعض العبارات المأثورة
عن أرسطو . ورجمة هيدجر إلى التراث لا تعنى أنه سيتناول المشكلة
تناولا تاريخيا ، فما كان فى يوم من الأيام مؤرخا للفلسفة بالمعنى المألوف من
هذه الكلمة . انه يلتبس من التاريخ والتراث « شهادة » ، ويستمد منهما
دليلا على معنى الحقيقة المتأصل فى نفوسنا جميعا .

ما تحديد الفكر الشائع بين الناس لمعنى الحق ؟ انه التوافق والصحة ،
التطابق والصواب . علام يقوم هذا التحديد ؟ يقوم على تحديد أسبق منه
تكون عند المدرسين فى العصر الوسيط . ليس الأمر وليد الصدفة . ولا هو
شئ ، تقصد به الموازنة التاريخية . فالواقع أن هذا التصور الشائع لم يكن
تصورا متعسفا منبت الجذور عن الماضى . انه نتيجة تمخضت عن تفسير قديم
لوجود الوجود . وإذا كان هذا التفسير قد نسى أو أصابه الوهن وسوء
الفهم ، فإنه لم يفقد مع ذلك أثره القوى على تفكيرنا وحياتنا اليومية . نحن
جميعا — عن قصد أو غير قصد — نفهم الحقيقة بمعنى التطابق . ولكننا

نفسى أصله اللاهوتى فى تفكير العصر الوسيط ، وقد ننسى كذلك عبارة القديس توماس الأكويني التى ختمت على هذا الفهم بخاتمها المعروف : « الحقيقة هى تطابق الشئ مع العقل » . وقد يرجع البعض بهذا الفهم اللاهوتى لمعنى الحقيقة إلى أرسطو ، فيجعل من الحكم مكان الحقيقة ، ويتصور هذه بمعنى تطابق الحكم مع الشئ الذى تحكم عليه . ولكن هل نعلم أرسطو وتنسب إليه شيئا لم يقله ، أم نأخذ منه رأيا دون رأى ؟ لقد أشار هيدجر نفسه إلى هذا فى « الوجود والزمان »^(١) . حين قال : « ليس الحكم هو الموضع » (أو المكان) الأصلى للحقيقة ، وإنما الحكم — بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف ونحوه من أنحاء الوجود فى العالم — هو الذى يقوم على فعل الكشف ، أى على الانفتاح السكاشف للآنية . وهيدجر يعزز هذا المعنى فيشير إلى أهمية كتاب النيتا (الكتاب العاشر)^(٢) من الميتافيزيقا لأرسطو ، وهو الذى يقدم فيه العلم الأول تصورين مختلفين عن الحقيقة : الحقيقة بوصفها كشفا^(٣) ، وبوصفها تطابقا^(٤) . والمهم ألا يغيب عن بالنا أن كلا هيدجر فى هذا الفصل بضمير المتكلم الجمع لا يعبر عن رأيه الشخصى ، وإنما يؤكد تأثير هذا التصور العام الذى ينبئ بتجاوزه .

* * *

(١) الوجود والزمان ، ص ٢٢٦ وراجع كذلك «السؤال عن الحقيقة» فى هذا الكتاب .

(٢) أى كتاب الـ Θ (النيتا) من ميتافيزيقا أرسطو .

(٣) باليونانية (الـ θيوتين) أو الكشف واللاجب .

(٤) باليونانية (هوموبوزيس) أو التوافق والتطابق .

بعد العرض الأولى لتصور الحقيقة بمعنى التطابق (أو التوافق والتكافؤ) يأتي دور الفصل الثانى لتوضيح هذا التطابق نفسه ، وبيان دلالاته العميقة من وراء معانيه المختلفة ، والإجابة على هذا السؤال البسيط الذى سيؤدى بنا إلى قلب المشكلة : كيف يصبح هذا التطابق ممكنا ؟ والحق أن الإجابة على هذا السؤال الأساسى هى التى سنتلقى الضوء الفامر على مشكلة الحقيقة بأكملها : الحقيقة هى الانكشاف أو اللاتحجب من صميم الاحتجاب لكائن تقوم ماهيته على مسلك الانفتاح لنورها ..

هل نفهم من هذا أن هيدجر يرفض مفهوم الحقيقة بمعنى التطابق أو يتحفظ فى قبوله ؟ الواقع أنه لا يرفضه ، وإنما يرجع به إلى « أساسه » الأول الذى يجعله ممكنا . وهذا شئ لسناه وكررناه أكثر من مرة .

يرى هيدجر أن توافق الحكم أو تطابقه مع الشئ هو نوع من « التكافؤ » . ولا يعنى هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا (فالعبارة أو القضية التى تحكم على القطعة النقدية بأنها مستديرة لا يمكن — كما قدمنا — أن تصبح هى نفسها قطعة نقدية) ! بل معناه أنه يتخذ بالقياس إلى الشئ علاقة من نوع خاص ، هى علاقة نعبر عنها بقولنا : على ما هو عليه أو من حيث هو كذلك . والتمثل أو الاستحضار هو جوهر هذه العلاقة . والتمثل هو « جمل الشئ يوضع أمامنا بوصفه موضوعا » ، أى التعبير عنه بما هو كذلك وبحالته التى يظهر بها . والشرط الذى يعتمد عليه التمثل هو أن يوضع الكائن القائم بالتمثل فى « النور » الذى يتيح للشئ أن يظهر له . هذا الشئ المتمثل يتحتم عليه أن « يقطع أو يتخلل

مجالاً مفتوحاً في مواجهتنا . فالكائن الذى يقوم بالتمثل يملك القدرة على « التخرج » ، على وضع نفسه في مجال المواجهة ، على « الاستحمام » في ضوء هذا المجال ، وكل هذا يسميه هيدجر « بالانفتاح » . هذا الانفتاح « مسلك » ، لأن الإنسان الذى يضع نفسه في مجال المواجهة لا بد أن يواجه شيئاً سبق له الظهور من قبل ، ولا بد له بصورة أو أخرى من أن يتف منه موقفاً أو يسلك منه مسلكاً .

لا يخطر ببالنا أن هذه نسخة جديدة من التصور التقليدى للحقيقة . فالفيلسوف ينتقل الآن من مفهومى التطابق والتكافؤ المعروفين إلى مفهوم آخر جديد لا غنى عنه لإمكان قيامهما ، ألا وهو المفهوم الذى أطلق عليه اسم « الانفتاح » . بهذا يتجاوز التصور التقليدى الذى جعل الحكم مكان الحقيقة ، كما يتغلب في نفس الوقت على الصعوبات التى واجهتنا في ختام الفصل الأول .

• • •

غير أننا لم نفرغ بعد من كل الصعوبات ! فعلينا أن نخطو خطوة أبعد لنعرف ما هو الأساس الذى تقوم عليه الإمكانية الباطنة لانفتاح المسلك ، أو ما الذى يجعل المسلك يتخذ الوجود معياراً لأفعاله . صحيح أن الإنسان منفتح بطبيعته على الوجود . ولكن ليس يلزم عن هذا أنه مستمد بطبيعته للخضوع له واختياره معياراً يهتدى به في أفكاره وأفعاله . ما السبب في هذا ؟ ومن أين تتأتى له هذه الإمكانية الباطنة ؟

• • •

الفصل الثالث يتولى الإجابة على هذين السؤالين ، محاولا تفسير هذه الإمكانيات وبيان الأسباب التي حددت ماهية الحقيقة وقصرتها على توافق الحكم أو تطابقه مع الشيء ، على نحو ما رأينا في التصور التقليدي الذي تقدم الحديث عنه . وهيدجر لا يرفض هذا التصور كما قدمنا ، ولكنه يوضح كيف انتهى — على الرغم من قصره البين — إلى الظهور في صورة التعبير الكامل عن ماهية الحقيقة .

ان ما نسميه بالتطابق أو التوافق بين الآنية والموجود الذي تتمثله لا يتحقق حتى « يحرر » الإنسان ليكون أهلا للدخول في المجال المفتوح الذي يمكن من خلاله أن يتم ظهور ما يظهر له ، بيد أن الإنسان لا يمكنه أن يحرر نفسه إلا إذا كان حراً : « ان انفتاح المسلك ، وهو الذي يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . إن الحرية هي ماهية الحقيقة » .

هذا أمر طبيعي لا شك فيه . ولكن ألا نبعد بهذا عن دائرة التصور المألوف عن الحرية والتحرر ؟ ألا نضيء فهم العبارة السابقة إن حاولنا أن نفهم الحرية بمعناها التقليدي من حيث هي حرية القبول أو الرفض ، والسلب أو الإيجاب ، والفعل أو عدم الفعل ؟ ألا تختلط الأمور في أذهاننا وتغم الحرة في مجال الحقيقة الذي يبدو غريباً عنها كما تبدو غريبة عنه ؟ وكيف تنحصر الحقيقة للعسف والهوى والذاتية ؟ لا بد إذا أن تفهم الحرية فهما آخر يختلف عما درجنا عليه أو تعلمناه . وهذا هو الذي يقصد له الفيلسوف في الفصل الرابع من رسالته .

ما الحرية ؟ سؤال ضخم . ولكنها ليست مقطوعة الصلة بماهية الإنسان . وإذا كان التصور الشائع عنها يجعلها خاصة من خصائص الإنسان ، بحيث يملكها ولا تملكه ، فإن علينا أن نبين الارتباط الأساسى بين الحقيقة والحرية ونبحث ماهية الإنسان بحثاً يضمننا فى المجال الذى تنصح فيه الحقيقة بصورة أصيلة عن ماهيتها .

ألا نلصق هنا نوعاً من الدور المنطقي ؟

ألم يكن الفيلسوف يريد أن يفسر ماهية الحقيقة فإذا به يقرر فجأة أن ماهية الحقيقة هى الحرية ؟! وحين سألناه : وما الحرية ؟ إذا به يفسرها عن طريق ماهية الحقيقة التى يزعم أنها أشد منها أصالة ؟

سيبقى هذا الدور قائماً ما بقيت نظرتنا إلى تفكير الفيلسوف نظرة تحليلية تهتم بالعزل والفصل ، والقسمة والتمييز . ولو نظرنا إليه نظرة كلية توحد بين خطواته ومراحله لاختفى الدور الذى توحى به عبارته .

يؤكد هيدجر — بأستوبه المعمود الذى لا يخلو من التقرير قبل الأوان ! — إن ماهية الحقيقة هى الحرية . ومعنى هذا أن الانفتاح لا يقوم إلا على الحرية . ولكننا من ناحية أخرى لن نفهم معنى الحرية حتى نتجه ببصرنا إلى ماهية الإنسان بحيث نجد أنفسنا فى « المجال الذى تنصح فيه الحقيقة عن نفسها » وتحضر بنفسها حضوراً أصيلاً . بهذا يمنع الدور لامتناع الاستدلال . فماهية الحقيقة لن تكون نتيجة برهان ولا ثمرة استنباط . وإذا كان الفيلسوف يفكر بطريقة « لولبية » ترتب شيئاً على

شيء ، فإنما يفعل ذلك لكي يمهّد « لتجربة » الحقيقة وبعدها « لرؤيتها » .
ما هي إذن الماهية « الأصلية » للحقيقة التي نصفها عادة بالثبات والبقاء
ونقول ان حقيقة الحكم تقوم عليها؟ لا بد من إلقاء الضوء على هذه الحقيقة
لكي يتسنى لنا بعد ذلك أن نفهم معنى الحرية .

ليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل . إنما هي ذلك الذي
قصدّه اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف
الموجود أو لا تجبّه (اليثيا) ^(١) . على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن
أن تفسر الحرية بأنها هي « ترك الموجود — يوجد » ^(٢) ، و « هبة النفس
للموجود » ، بنفس المعنى الذي نقصدّه حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه
للخير . الحرية إذا هي التي تجعل الإنسان « يهب نفسه للمفتح — وانفتاحه » .
وهو لا يحقق معنى الحرية — أي لا يترك الموجود يوجد — إلا إذا
« تعرض » للموجود ، على نحو ما يتعرض لدفء الشمس أو تقلبات الطقس .
والتعرض هنا يساوي القول بالوجود على نحو يكون فيه الإنسان خارج
نفسه بالقرب من .. أي هو التخرج أو التواجد . فإذا نظرنا إلى ماهية
الحرية على ضوء ماهية الحقيقة كانت هي التعرض للموجود من حيث أنه
بطبيعته يكشف عن نفسه أو « ينكشف » . ولهذا فإن الإنسان الذي

(١) باليونانية ἀληθεια

(٢) وترك الموجود هنا لا يفيد النفي منه ولا عدم الاكترات به ، بل يفيد التوجه اليه
والافتتاح عليه . وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه ، بل هو الذي يحمله « آنية » .
بحق ، أي يحمله كائناتاً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يفر كل الموجودات ، أي « بالحق » .
كما فهمه اليونان بمعنى الكشف اللاعجب . .

يفتقد الحرية (أى الإنسان المنفلق على نفسه ، العاجز عن الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته -) لا يملك القدرة على هذا التعرض ، أى لا يوجد على الإطلاق ..

بهذا التعرض - الذى يتيح الموجود نفسه أن ينكشف - يعبر الإنسان عن إنفتاحه ويؤكد « آنيته » . وإنفتاح الإنسان أو تواجده هو الذى يسمح للموجود أن يوجد على ما هو عليه وفى كليته (وهو ما فعله أول أغريقى نطق بهذا السؤال : ما الموجود ؟) ولهذا فإن الحيوان لا يوجد بهذا المعنى ولا يشارك فى أية كينونة أو حضور ، لأنه عاجز عن « التواجد » بالمعنى المشار إليه . أ. الإنسان فهو وحده الذى يدعو الوجود إلى الوجود ، أنى إنجه يبصره أينقله من سباته وغمره بنوره . . « لأنه بطبيعته وبحكم وجوده - فى - العالم هو السكائن المنار والنتير .. »^(١)

هكذا يتضح ما قلناه من قبل من أن الحرية ليست شيئاً يملكه الإنسان ويتصرف فيه على هواه ، وإنما هى التى تمتلكه . أنها تؤسس علاقته بالموجود ، وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ . فالتاريخ يبدأ بالوجود (أو الحضور) ، والوجود يبدأ بالموجود الذى يتخارج أو يتواجد . لهذا لا يعرف الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً . ما السبب ؟ لأنه يفتقد العلاقة التى ذكرناها بالموجود ، لأنه لا ينفتح عليه ولا يتعرض لانكشافه ..

بهذا يصبح البحث عن الحقيقة الأصلية بحثاً تاريخياً بالضرورة ، بل يصبح بحثاً عن أصل التاريخ ، بل عن لحظة ابتدائه ، عندما تنفتح الإنسانية على

(١) الوجود والزمان ، ص ١٣٣ .

حقيقة الوجود كله وتتجه إليها وتلتزم بها وتصونها وترعاها . في هذه اللحظة نفسها عرف اليونان أن الوجود هو « الفيزيس » (السكينونة المفتحة النامية) وبها بدأ تاريخ الغرب ...

بيد أن الإنسان قد لا يترك الوجود يوجد في كليته وقد لا يتمثله أو يلتزم بحقيقته ، بل نراه « يغطيه » ويزيفه ويشوّهه . عندئذ ينتصر « المظهر » الخداع وتسود اللاحقيقة . عندئذ تنشأ مشكلة اللاحقيقة ، لا على المعنى الذى يفهم عادة من أنها مسألة ثانوية لا دقة لمشكلة الحقيقة — كأن تكون نتيجة مترتبة على الخطأ كما يتصور الحس السليم ، أو على الغفلة وعدم الإلتباه إلى بساطة الحقيقة وتميزها كما يتصور اسبينوزا — بل بمعنى ارتباطها الأساسى بالحقيقة ، وكونها خطوة حاسمة على الطريق المؤدى للكشف عن طبيعة الحق: « ولهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأسمى إلا إذا استطاع كذلك — من خلال النظر المسبق فى الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم التفكير فى اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية » . من هذا المنظور الجديد يبدأ الفيلسوف دراسة ماهية الحقيقة فى الفصل الخامس من رسالته .



ليس ما يقدمه المؤلف هنا عن الحقيقة على ضوء اللاحقيقة مجرد تكرار لما قدمه على ضوء الحرية . فنحن نصادف الآن فكرة جديدة لم ترد من قبل . تلك هى فكرة « التأثير » التى يبنى عليها الآن معنى جديداً غير معناها الذى عرفناه فى كتاب الوجود والزمان حين جاءت فى سياق تحليله لحالات الوجود وكون الآنية ملقى بها فى العالم (والكلمة الأصلية — كما ذكرنا فى هامش

النص — توحى بضبط الأوتار والتوفيق بينها لإخراج الصوت أو اللحن المرجو ..) . ولكن التأثر هنا لا شأن له بكلمات النفس ولا بأحوال الحياة النفسية ، وإنما يتصل بما سبق الحديث عنه في الفصل السابق عن التعرض المتخارج . أنه في النهاية أسلوب محدد من أساليب الوجود يؤثر علينا ويوجهنا ويتحكم فينا ، كما يدخلنا في علاقة مع الموجود في مجموعه و كليته ويحول بيننا وبين الضياع في هذا الموجود الجزئي الخاص أو ذاك . ولكن ما هو هذا الموجود في مجموعه و كليته ؟

ليس هذا الموجود الشامل مجرد «حاصل جمع» لكل ما يوجد ، ولا يجوز لنا أن نخلط بينه وبين «كل» الموجودات المعروفة في الواقع وفي لحظة معينة من لحظات التجربة اليومية أو العلمية . أن الوجود الكلي الشامل هو الذي يتكشف لنا من خلال التأثر ، وهو الذي يؤثر علينا ويحددنا وأن بقى هو نفسه غير تحديد^(١) فنحن في مسلك الانفتاح على الموجود أو التعرض المتخارج له «تأثر» بالموجود في كليته ونستقر فيه . ولكن هذا التعرض والتأثر لا ينفصل كما رأينا عن ترك الموجود يوجد ، أى لا ينفصل عن صميم العربة . غير أن هذا الترك أو هذا المسلك العر للآنية يؤدي بالإنسان لكشف الموجود الخاص المتعلق به كما يعمل في نفس الوقت على حجب الموجود بكليته . هكذا يلتقى الموجود الخاص بالموجود الكلي العام في ضباب

(١) يلاحظ بهذه المناسبة أن كلمة التأثر Stimmung وفعل التجديد bestimmen

يتعدران من جنس واحد . .

الاحتجاب . وكلما قويت علاقتنا بهذا الوجود الخاص ، وازداد اهتمامنا به وانصرافنا إليه ، تمحجب الوجود الكلى واستحكم خفاؤه .

وليت الأمر يقف عند هذا . فنحن نميل مع الزمن إلى أن نخفى عن أنفسنا هذا الحجب نفسه . وتلك هى محنة الانسان فى هذا العصر الذى اتسع فيه علمه بالموجود الجزئى الخاص وأصبح — أو كاد — يعيش فى حالة نسيان للموجود فى كليته ، بل فى حالة نسيان للنسيان !

وهذا هو الذى . نت أيضاً فى « الميتافيزيقا » الغربية على مدى تاريخها الطويل . صحيح أنها كانت تسأل عن الوجود بما هو موجود ، وكانت فى مراحل تطورها المختلفة تغلغ عليه معانى مختلفة ، ولكنها لم تحاول أبداً أن تفكر فى التمحجب أو تجعل « السر » موضوعاً لها . ولهذا ظلت هائمة فى ضلال الموجودات بعيدة عن حقيقة الوجود ومعناه ..

* * *

ويأتى الفصل السادس فيتناول تمحجب الموجود الكلى وخفائه . إن القضية الآن هى قضية اللاحقيقة الأصلية التى لا تنفصم عن الحقيقة . وقد نهينا همدجر فى نهاية الفصل الرابع إلى هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة واللاحقيقة ، وبين لنا أن من المستحيل السؤال عن إحداها دون السؤال عن الأخرى .

لاشك أن الحس السليم أو الظن الشائع سيعثر فى فهم هذه الصفحات سيمشبت بطريقة المباشرة فى النظر إلى الأمور فيبقى على السطح ويسقط فى الحفر الطافحة بسوء الفهم ! لأن ماهية الأشياء لا تزدهر أبداً على السطح ، ولأن السر يمكن دائماً فى الأعماق . وعشنا تحاول النظرة السريعة — وهى

أسيرة اللحظة المباشرة والواقع المباشر ! — أن تبلغ اليه عن طريق الفكر
اليومى المعتاد وما فطر عليه من تعجل وحساب ، وتففر من كل ما نشتم منه
رائحة الإشكال ، (١)

ومع هذا كله فإن التخلي عن التفكير الشائع لا يكفي وحده للولوج من
باب التفكير الماهوى ، وإنما هو مدخل ضرورى وحسب . ويرجع هذا إلى
أن الأفكار الحققة نادرة . فهى ليست من صنع الفكر وتأليفه . كما أنها لا ترد
فى الأشياء رقدة الجهر على سطح الأرض أو العصاة فى عمق الماء . أن
الإنسان يكون العديد من الأفكار ، غير أن هذه الأفكار ليست هى الأفكار
الأصيلة . فالأفكار الأصيلة تقدم للإنسان ، توهب له ، حين يضع نفسه فى ذلك
الانتباه الحقيقى الذى هو بمثابة نوع التهيؤ لما هو خالق بالفكر . (٢)

لنرجع إلى العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . إننا نخطئ خطأ بالغا إذا
تصورنا أن اللاحقيقة مجرد صورة باهتة كما نتصور الظلام بالقياس إلى النور
والمرض بالقياس للصحة والشر بالقياس للخير . ليست اللاحقيقة هى عكس

(١) هنا نجد نوعان من التلاق بين هيدجر وهيجل فى رفض « المباشر » ، على الرغم من
اختلاف رؤيتهما . فهيدجر يهاجم الحس السليم أو الفكر الشائع الذى يحدد كل شئ ، واضحا
لا يمتثل السؤال ويضيق بالبحث عن السر والماهية . أما هيجل فيؤكد فى الفصل الاول من
ظاهريات الروح أن النظر المباشر — لهذا — والـ ذاك — يعجز عن بلوغ مستوى الوعى
أو الشعور وأن بطلان المباشر ينتج عن طبيعة الروح نفسها التى هى فى صميمها توسط (انظر
مقدمة الترجمة الفرنسية ، ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) عن المحاضرات التى ألقاها هيدجر سنة ١٩٤٤ واقتبسها المترجمان الفرنسيان فى
مقدمتها لماهية الحقيقة (ص ٤١) ولعلها أن تكون معاضراته التى نشرها بعد ذلك تحت
عنوان « ماهو الفكر ؟ »

الحقيقة أو سلبها ، على نحو ما نفهم من تصورين متضادين فكيف نتصور هذه « اللا » التي تسبق كلمة « اللاحقيقة »؟ (وما أكثر ما تتردد هذه اللا في الفصل السادس والفصول التالية في كلمات كاللاماهية واللاتحجب ا) .

لا شك أن القارئ سيدرك بنفسه أن هذه « اللا » تختلف عن « لا » السلب العادية فهي تميلنا إلى مجال أصلى (يفترضه أسلوب التفكير المادى وأن كان لا يلتفت إليه ولا يكثرث به ا) هو مجال التَحْجُب ، وهو مجال أسبق في الوجود من كل ظهور أو تكشف للوجود . في ظهور نطاق هذا المجال — الذى يتصل به الانسان دائماً على نحو أو آخر ونقف منه موقفًا لا يبلغ أبداً مستوى الوعي — تكون « حقيقة الوجود » ، ومن خلاله يمكن أن نقرب قليلاً أو كثيراً من الوجود .

إن حقيقة الوجود أسبق من كل حقيقة متعلّقة بالوجود ، كما أنها أكثر منها أصالة وأهمية . هذه الحقيقة الأولية حاضرة دائماً بصورة أو بأخرى ، مهما تكلفنا من الجهد لتجاهلها ، ومهما تصور الانسان أن كل علاقة بالوجود قد اختفت ، ومهما دخل في روعه أنه نسي الوجود وصار غريباً عنه . ذلك أن الوجود لا ينفك يظهر لنا ويقدم لنا نفسه باستمرار ، مهما حاولنا إنكاره والانصراف عنه . ولو كف الوجود نوره فكيف يتسنى للانسان أن يتعرف على الموجود الخاص الذى لا يبنى عن السعى وراءه ، كيف يتأتى له أن ينطق فعل يوجد أو « يكون » ؟ — وهو أم كلمات اللفظ وأكثرها ابتذالاً فى آن واحد ؟

من خلال «ترك» الموجود — يوجد» يكون هذا الموجود ويحضر . لهذا يوصف هذا الترك بأنه كشف «له» . ولكن حضور الموجود الخاص وظهوره يلزمه احتجاب الموجود في كليته . ومن هنا يمكن فهم هذه العبارة العويصة . « في الحرية المتخارجة (للآنية) يتم حجب الموجود بكليته، يكون الاحتجاب» . لا بد إذن من تفسير معنى الحجب إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة . فلما كانت الحقيقة هي الكشف (أو عبارة هيدجر الخفية هي الترك المتخارج لوجود الموجود !) فلا بد أن تنطوي على نوع من الحجب مادام الأول مستحيلا بغير الثاني . بهذا يصبح الحجب أو الاحتجاب شرطا للحقيقة بوصفها كشفاً ، بل إن فعل الكشف لا يتم إلا على أساسه . لا معنى إذن لأن نتصور أن هذا الحجب نوع من الظلام الذي سيبدده النور ، أو أن ظهور « الآنية » يكفى لتبديده ، إذ لا بد من القول بأنه كامن بالضرورة في صميم الآنية ، وأنه محبوب عنها بحكم طبيعتها . فالإنسان يخفى عن نفسه أن هناك نوع من الاحتجاب والخفاء يلزم إنكشاف الموجود وظهوره . أى أن الاحتجاب كامن في الآنية الانسانية بقدر ما تكون هذه كاشفة . ولا يخطر ببالنا أن هذا الاحتجاب متوقف على « الذات الانسانية » لكي تتصرف فيه بحريتها . فالواقع أن فكرة الذاتية لا مكان لها في فلسفة هيدجر — اللهم إلا مكان الرفض والانكار — كما أن كلمة الآنية عنده ليست بديلاً لكلمة « الذات » المعهودة في نظريات المعرفة ، وإنما تدل على تصور مختلف للإنسان الذي يتميز قبل كل شيء بأنه « موجود — في — العالم » ، ومن ثم الإنسان ليس هو السيد المتحكم في الاحتجاب ولا في التكشف بل إن (م ١١ — هيدجر)

هذين هما اللذان يسودانه وتحكمان فيه . وهذا هو الذى توحى به العبارات التالية التى تأتى فى بداية الفصل السادس الذى نتحدث عنه :

« إن التعجب يمنع « الأليثيا » من التكشف ، بل لا يسمح لها بأن تكون « سيجريزس » (سلباً) ، وإنما يحفظ لها (أى للاليثيا) أخص ما يخصها ، « أو هذه العبارات التى يستطرد فيها الفيلسوف : « إنه (أى التعجب) أقدم من ترك الوجود نفسه ، الذى يحجب أثناء قيامه بالكشف ، كما يتخذ موقفاً من التعجب » .

لا بد من تعليق قصير على هذه العبارات التى لن تفهم إلا فى سياقها . فإذا كانت الحقيقة هى الكشف ، وكان كل كشف يفترض الحجب ، فإن الاحقيقة ستصبح مرادفة لعدم الكشف . بهذا لا تكون العلاقة بين الحقيقة واللاحقيقة علاقة تضاد منطقى . بل علاقة المؤسس بالأساس الذى يقوم عليه . معنى هذا أن الحقيقة - على العكس مما يظن رأى الشائع - تنأسس على اللاحقيقة ، وأن هذه - بوصفها لا ماهية الحقيقة - تحمل إلى ماهية أسبق . وإذا كان الإنسان على علاقة مستمرة بالتعجب ، فلا بد من القول بأنه يوجد دائماً فى اللاحقيقة وأن هذا وحده هو الذى يجعله قادراً على الكشف .

ولكن التعجب يؤكد نفسه - كما سبق أن رأينا - فى كل ترك - للوجود . فترك - الوجود يحجب الوجود بسلبيته . والوجود بسلبيته هو المحتجب . ولما كان ترك - الوجود يقيم بالضرورة علاقة بالوجود بسلبيته الذى يظل فى هذه العلاقة على احتجابه ، فإن هيدجر يؤكد مع ذلك أن « ترك - الوجود يحقق تعجب المحتجب . وهذا هو الذى يصفه بالسر - فليدنى

السر في رآية معضلة أو لغزا يتطلب العمل ، وإنما هو الحدث الأساسى الذى الذى يتغلغل في وجود الانسان . ولهذا يمكن القول بأن الانسان ليس بالكان الذى يعتجب بقدر ما يكشف فحسب ، بل إنه يصر على أن يحجب عن نفسه ذلك التعجب الأسمى . ولعل هذا أن يكون قريباً مما يقصده هيدجر في النص الأول الذى اقتبسناه في بداية هذا الفصل حين يقول إن التعجب يحول بين « الأليثيا » وبين الكشف ، وأنه لا يسمح لما أيضاً بأن تكون سلباً ، بل يحتفظ لما بأخص ما يخصها . ولعل المقصود « بأخص ما يخصها » هو السر نفسه . ومن ثم يمكننا أن نفهم هذه العبارة العسيرة أو نحاول فهمها على أقل تقدير : فالتعجب الملازم للحقيقة يحول دون تصور هذه الحقيقة باعتبارها كشفاً كلياً كاملاً . ولما كان هذا التعجب نفسه يتعجب في « الآنية » التى تقوم بالكشف ، فإن « الأليثيا » تعجز حتى عن اعتبار نفسها سلباً للكشف الأسمى . لهذا فإن التعجب يحتفظ للحقيقة بصورة من صور السر الأساسى ، أو بالأحرى يحتفظ لما بسر تختص به .

هل فسرنا العبارة العسيرة بعبارات أشد عسراً ؟ لنقل باختصار إن الكشف لا يتم إلا على نحو جزئى . فهو يتحقق في ظل الاحتجاب وعلى أساسه ، وكلما تقدم في فعله الكاشف عمل على مزيد من الحجب . وكلما اتسعت معرفة الانسان بالموجود الجزئى دفع هذا بالموجود بكمليته ^(١) إلى

(١) هل الموجود بكمليته مرادف للوجود ؟ لابد كرر هيدجر في بعض كتبه (مالتاثيريكا ونظرية أفلاطون عن الحقيقة) أن الموجود بكمليته هو موضوع الملتاثيريكا . فإذا صح أن الكشف عن الموجود بعمل على حجب للوجود بكمليته ، فهل يصدق هنا على الملتاثيريكا ؟ وهل يمكن بعد ذلك أن نقول إن الملتاثيريكا تسأل عن الموجود بكمليته ؟ إن طرح الملتاثيريكا لهذا السؤال لا يبنى =

الظال. وكلما زاد نجاحه في هذا « الكشف » انورهوم زاد الاحتجاب وأمن السر في الخفاء .

* * *

وتبدأ الفقرة من هذا الفصل (السادس) بعبارة قد تبدو محيرة: وهكذا يحدث في أثناء ترك - الوجود ، الذى يكشف عن الوجود بكيئته ويحجبه في نفس الوقت ، أن يظهر المحتجب في المقام الأول .

ولابد أن يسأل القارئ نفسه : كيف يمكن أن يظهر المحتجب ، في حين أن الظهور لا يقال إلا على الشيء الذى يقدم نفسه لنا بحيث تمكن معرفته أو التعرف عليه وإدراك ماهيته إدراكا واضحا ؟

لامفر من فهم كلمة « الظهور » شأنها في ذلك شأن بعض الكلمات التى يستخدمها هيدجر كالحرية والحقيقة واللاحقيقة - بمعنى مختلف عن معناها المألوف في التراث أو لدى الحس المشترك والفهم العام . فظهور المحتجب يدل

= بالضرورة إنها تحله وإنما تقدم له الحل الوحيد الصائب . وإذا كانت الميتافيزيقا على مدى تاريخها الطويل قد نظرت إلى ماهية الوجود بكيئته على أنه هو (الفيزيس) أو الواقع الماهى أو النال أو الذات أو الروح الخ فهل يعنى هذا أنها ماهيته ؟ الواقع أن هيدجر - في محاولته المختلفة - يرى أن هذه الصفات والأسماء المختلفة دليل على أن الميتافيزيقا قد أخطأت ماهية الوجود بكيئته (أو ماهية الوجود) أساءت فهما كما أساءت في نفس الوقت فهم . السر ولهذا يذهب إلى أن الميتافيزيقا أسيرة هذا « السر » الذى عجزت حتى عن صياغته صياغة واضحة . (إذ لا يكفى - كما توضح فلسفة هيدجر كلها - أن تكثر من الكلام من شيء لىكى تصور أننا فهمناه !) والمهم في هذا السياق أن احتجاب الوجود أو الوجود بكيئته لا يمنع أن نضمه . وضع السؤال . وطبعى أيضا أن نهر الميتافيزيقا - وهو شغل هيدجر الشاغل - لا يحول دون طرح هذا السؤال ، بل لعله يدعو إليه .

هنا على أنه يتم بصورة نحسها « الآنية »، لا بمعنى أن هذا الظهور يمكن أن يؤدي إلى ماهيته - ولا شك أن في إمكاننا أن نجرب ظاهرة ونحس بها وتبقى مسمع ذلك محوطة بالسر . فظهور التعجب لا يعنى اختفاء هذا التعجب وزواله .

وظهور هذا التعجب مرتبط بالآنية : « إن الآنية ، بقدر ما تتخارج ، تتمدد (أو تؤدي إلى) أول وأوسع عدم - تكشف ، أى اللاحقيقة الأصلية . هل يتناقض هذا مع ما سبق قوله من أن التعجب أقدم من ترك - الوجود نفسه ؟ الواقع أن المسألة لم تكن مسألة ترتيب تاريخي ، بل مسألة ترتيب في الأساس وما يتأسس عليه . وهذا الترتيب لم يتغير في الحالين .

* * *

وتعود الفقرة التالية إلى مشكلة الحرية فنقرأ هذه العبارة : « أن الحرية بوصفها ترك - الوجود - يوجد ، هي في ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير مغلقة على نفسها » .

معنى هذا أن الحرية - من حيث هي ترك - الوجود - يوجد - أسلوب في الحياة يلزم الآنية ، كما يلزمه بالافتتاح على الأشياء . على هذا الانفتاح يقوم مسلك الآنية تجاه الوجود . وعلى الرغم من هذا الانفتاح تخفى الآنية عن نفسها علاقتها بالتعجب . غير أن هذا الاخفاء نفسه يفترض الانفتاح . لأن التعجب أسبق من الآنية نفسها ، ولأنه لا يملك أن ينكشف أو يحجب إلا عن طريق كائن قادر على الانفتاح .

لكن هذا الكائن المنفتح الذي سميناه بالآنية يحدث له أثناء فعل

الترك^(١) أن يفقد علاقته الأساسية بالمر أو ينساها . صحيح أن هذا النسيان لا يفسد علاقتنا بالوجود الجزئى . ولكنه يوجه هذه العلاقة فى اتجاه خاص ، ويصرفها إلى الخصائص التى تحدد الوجود وتعينه . والنتيجة أن يتمسك الانسان بالواقع المعتاد الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة . أى أن نسيان السر يؤدى إلى إضعاف معنى وجود الوجود ، بحيث يمحى الانسان عن رؤية الوجود نفسه فى الوجود ، فيبطله موجوداً حاضراً أمامه وحسب ، ويشغل بعد خصائصه وتحديداته بغية التحكم فيه والسيطرة عليه . بهذا ينسى الانسان المشكلات الحقيقية وتغيب عنه المسائل الأولى والأخيرة ، يفرق فى الحاضر المباشر ، يبذل كل ما فى وسعه لمد سلطاته على العالم وتنصيب نفسه امبراطوراً على عرشه ، ويعتمد عن السر الذى يربطه بالوجود بكليته ، وتصبح ذاته المحور الذى يدور حوله كل شئ ، ويتخذ من حاجاته ومعارفه وتطلعاته المعيار الذى يقيس به كل شئ . وإذا كانت كلمة الذات والذاتية قد ترددت فى السطور السابقة ، فلا ينبغى — كما تقدم — أن يغيب عن بالنا أن هيدجر أبعد ما يكون عن المفاهيم « الأنثربولوجية » المعتادة عن الذاتية بعده عن كل تصور تقليد للنزعة الانسانية . فحين يتخذ الانسان من ذاته مقياساً لجميع الكائنات ، لابد أن يخطئ فى القياس ويختل فى يده الميزان .

لاشك أن محاولة الانسان تأكيد ذاته تأكيداً مطلقاً هى النزعة الغالبة

(١) أى ترك الوجود . . . يوجد — على ما هو عليه ، وهو يمثل جوهر الحرية كما سبق القول .

على الفلسفة الحديثة ، وهى أم المشكلات التى نبتت من سيطرة الروح «العلمانية» (١) والتقنية . وجذور هذه المحاولة تمتد إلى عبارة «بيكون» التى كتبت على بوابة الزمن الحديث : العلم قوة ، كما تبدأ من حيث المبدأ مع توحيد ديكارت بين الحقيقة واليقين ، وتقصيره فى سؤال نفسه إن كان هذا اليقين هو الأساس النهائى الذى تقوم عليه الحقيقة من حيث هى كذلك ولقد بلغت هذه الذاتية الإنسانية - تأكدها على يدى نيتشه وكبير كجارو من ناحية وأبدى العلماء والفلاسفة الوضعيين من ناحية أخرى - ذروة انتصارها وخطرها فى النزعة التقنية المعاصرة . وقارىء هيدجر يعلم أنه لا يفصل هذه النزعة الأخيرة عن النزعة الذاتية فى فهم الحقيقة بمعنى الصحة أو الصواب والتطابق التى بدأت خطواتها الأولى فى تاريخ الميتافيزيقا مع تفكير أفلاطون فالتقنية هى الانتصار العظيم الذى حققته الميتافيزيقا الغربية . وهى لاتعدو أن تكون طريقه لمد هذه الميتافيزيقا على الموجود بكليته .

ونحن نشهد اليوم كيف تحول هذا الانتصار - الذى يعبر عن نسيان للعلاقة الأصلية التى تجمعها بالسر - إلى ألوان من الحيرة والمعجز واليأس والإغتراب فى مواجهة أخطار التقنية . ونشهد أيضا كيف انقلب هذا الوليد المعجز (القيم بذرته الحية يوم ألقى أول أغريقى مفلس سؤاله القدرى ما الموجود ؟) إلى طاغية ينشر ظلام الخنثى على العصر الذى نعيش فيه .

الانسان يحاول أن يستند إلى الموجود ، أن يجد الراحة فيه ، أن يختصمه

(١) تقول «العلمانية» وفريد بها القيم السطحية السوء لروح العلم ومنهجها ، تميزا عن الروح العلمية الحقة التى لاتنكر السر والمجهول ، ولاتتصلب على أرض الواقع الحرج ، ولا تمادى الروح الميتافيزيقية والدينية ، ولا تصب فى مستنقع القصور والتزمت .

بمنايته وتفكيره ، أى يحاول -- بتعبير هيدجر -- أن يقدأخل . . صحيح أنه بطبيعته يدخل دائماً فى علاقة بالموجود ، ولكنه أصبح الآن يتمسك بهذا الموجود ويستمد منه مقاييسه ، دون أن يسأل نفسه عن ماهية هذه المقاييس أو الأساس الذى تقوم عليه . ولهذا يقول هيدجر هذه المباراة التى احتاجت منّا إلى الوقوف عندها : « إن الآنية -- بتخارجها -- متداخلة . » فى هذا التخارج المتداخل لم يعد للسر مكان ، فقد ماهيته .

هكذا يكون هيدجر قد تبين أهمية السر بالنسبة للآنية ، وشرح لنا كيف نسبت هذا السر والنتائج المترتبة على هذا النسيان فى حياة الآنية (أو الانسان المثبت بذاته وبالموجودات) . وبهذا يكون أيضاً قد أكد الرابطة التى تؤلف بين الحقيقة واللاحقيقة ، وأوضح لنا -- على طريقته بالطبع ا -- أن اللاحقيقة هى الأساس الذى تنهض عليه الحقيقة وتنمو وتفتتح .

* * *

ويجى الفصل السابع فيتناول العلاقة بين النسيان والسر ، بين انفتاح الآنية (الانسان) أو تخارجها فى اتجاه الموجود وبين تمسكها بالجانب الشائع المعتاد منه أو تداخلها المؤدى إلى الظلال . هذا التداخل مستحيل بغير التخارج ولهذا يقول هيدجر إن الآنية متداخلة متخارجة ، أو منفتحة ومتواجدة معاً . إنهما يتحدان ليكونا أسلوب الوجود الذى تمتاز به الآنية . فهى بتخارجها تكون على علاقة بالسر ، لأن كشف الوجود لا يتم إلا على أساس التجعب الذى ينبثق عنه هذا الكشف ، ولكنها بتداخلها أى تمسكها بالموجود وتشبثها بخصائصه وتحدداته ، تغتلط عليها الرؤية ، وتنسى علاقتها الأصيلة

بالتمسك بالسر ، تهددها الحيرة والظلال . صحيح أنها تنفذ من الوجود مقياساً لأوجه نشاطها المختلفة ، ولكنها تنفخ فيه فتفسى الأساس الذى يستند إليه اختيار هذا المقياس ، أى تنسى السر . بيد أن الوجود — الجزئى الخاص — لا يستمد أهميته ووجوده نفسه إلا من خلال علاقته الوثيقة بالوجود بكليته (أو إن شئت بالوجود) ، وهذه العلاقة الأصلية يحوطها السر . ولهذا فإن الوقوف عند الوجود والاستغراق فيه والتصلب على تعديدهاته الباهرة واتخاذ مقياساً للأفعال ، معناه الوحيد هو الانصراف عن السر وضياع الجذور . ومهما حاولنا أن نستغف بالسر ونرجم من يبنها إليه بأحجار الكلمات السهلة والشعارات المحفوظة ، مهما نسفاه أو تناسيناه وأنكرناه ، فلن يفلح هذا فى الغائه ، لأن النسيان والتناسى والإنكار لا تزال جميعها تعبيراً عن صورة من صور العلاقة التى تربطنا به . أليس أدل على هذا من لفظة الانسان وقلقة وتخطيطه من موجود إلى آخر ، دون أن يجد فى واحد منها السلام والراحة التى يرجوها ؟ ألا يحق للمؤلف أن يقول إن لفظة الانسان بين المروب من السر واللجوء إلى الواقع المعتاد وإندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلته المستمرة عن السر ، كل هذا هو « الضلال » .

وما هو الضلال ؟ ليس سلوكاً عرضياً ينجم عن خطأ أو سهو عارض يمكن تصحيحه وتحاشيه . إنما هو الذى يحدد وجود الانسان تمهيداً أولياً ، ومن ثم يحدد سلوكه . ولا يعنى هذا أن الضلال قدر محتوم لا فكاك منه ، لأنه لا يبنى أننا نملك القدرة على مواجهته ، بل ينبغى علينا أن نواجهه : « ليس الضلال الذى يعضى فيه الانسان شيئاً يسمى بجانبيه ويحاذى طريقه كأنه حفر يسقط فيها أحياناً ، وإنما هو جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخي وبينها » .

من أين تأتي حتمية الضلال ؟ من الحقيقة التي مررناها من قبل وهي أن الإنسان لا يمكنه أن « يكشف » إلا بقدر ما يحجب ، وأنه هو نفسه يخفي هذا التحجب عن نفسه . ولهذا تظل علاقتنا نفسها بالتحجب محجوبة ..

ويستطرد هيدجر فيقول : « إن الضلال بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسية . » وربما تصورنا من هذه العبارة أن الحقيقة الأصلية — التي تتميز بملاقتها الوثيقة بالسر — تستمد منها حقيقة أخرى فاسدة تكون بمثابة الضد من تلك وتستحق أن تسمى « الضلال » . ولكننا إذا واصلنا قراءة النص وجدنا هذه العبارة التي تحدد الأمر فتقول إن حجب المتحجب والضلال ينقيان معاً الماهية الأصلية للحقيقة . وإذا فاللحقيقة ، بوصفها حجباً للاحتجاب وبوصفها ضلالاً ، تنتمي بوجوبها هذين للماهية الأصلية للحقيقة . يؤيد هذا وصف هيدجر لـ « الضد الماهية أو الماهية الضد » بأنها أساسية . أي أنها أولية وأصلية ، داخلة في بناء الحقيقة نفسها وماهيتها الأصلية . فكأن هذه الحقيقة ذات جذر مزدوج ، يماند أحدهما فيها صاحبه ويقف منه موقف الضد ! ما السبب في هذا ؟ ليس عسيراً أن نلتمس هذا السبب . فالحقيقة علاقة بالسر ونسيان لهذه العلاقة . وكلا الأمرين يمثل في الواقع وحدة واحدة لا انشقاق فيها . ولو تأمل كل منا نفسه وحياته لرأى أنه ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مهوم بالوجود ، كما ينتمي للحقيقة بما هو إنسان مشغول بشئون حياته اليومية وما يحيط به من موجودات تنسب علاقته الأصلية بتحقيق الوجود بـ « كليته » . ولعل هذا أن يوضح ما يؤكد هيدجر في الممارتين المذكورتين من أن الضلال هو ضد الماهية الأساسية

للماهية الأصلية للحقيقة ، وأنه (الضلال) ينتمى لهذه الماهية الأصلية للحقيقة .
وغنى عن الذكر أن الضدية هنا ليست منطقية ، لأن الضدين المتقابلين تقابلا
جدليا حاسما يرتبطان في وحدة أعلى وأسبق منهما ، دون أن يحطما هذا
التقابل أو يحاولا تحطيمه .

إن الإنسان يوجد دائما في الضلال ، وهو يوجد فيه بصورة أولية مسبقة .
والضلال هو المسرح الذى تدور عليه كل ألوان الخطأ . فاذا عرفنا أن الضلال
هو ضياع العلاقة الإيجابية التى تربطنا بالسر ، وأن الحقيقة الماهوية أو
الأساسية هى اتخاذ موقف من التجنب ، أمكننا أن نفهم عبارة هيدجر :
« إن الضلال يفتح لكل ما يناهى الحقيقة الماهوية . »

ولما كان الضلال - بوصفه الضد الأساسى للماهية - ينتمى انتماء أصيلا
للحقيقة ، فإن الإنسان يستطيع أن يستعيد السر من خلال الضلال ، وذلك
بمجرد أن يجرب الضلال ويمس أنه هو الضلال (لا الإحساس فحسب
بصوره المختلفة التى نجربها في حياتنا اليومية من تخطيط وخطأ وباطلة
واضطراب وعجز وجهل .) ولو جربنا الضلال بما هو كذلك وانتبهنا إليه
لعرفنا عندئذ من نحن وأين نحن ، واستعدنا علاقتنا الأصيلة بالسر .
فلا انتقال من هذه المعرفة بالضلال إلى السر غير مستحيل ، إذا تذكرنا أن
الحقيقة الأصيلة تتكون منهما معا على نحو أصيل . ويمكن أن ندرك الخطر
الذى يهددنا من جانب الضلال لى نتعدد بالسر ونهتدى إلى الطريق
إليه ، مهما يكن من نسياننا أو تناسينا له .

« إن كليهما (السر والضلال) يحمله (أى الانسان) على الحياة في محنة

القهر ، . فهل تحكم الحقيقة على الانسان (أو الآنية) بالحنّة والقهر ؟ .

إن وجود الانسان في غمرة الضلال يتضح من اضطرابه ولطفته ولهائه من موجود بعينه إلى موجود آخر ، دون أن يجد راحة القلب واطمئنان الضير ولهذا يتميز الإنسان أو تتميز الآنية باضطرابها وتأرجحها واندفاعها إلى المحنة ، وخضوعها للقهر والضرورة (لاحظ بهذه المناسبة أن كلمات المحنة والقهر والضرورة مشتقة في لغتها الأهيلة من جذر واحد) - ولا يجب أن نتصور الضرورة أو القهر على معنى القدر المحتوم ، ولا أن نأخذ المحنة على معنى يوحى باليأس والحزن .

فالقهر الذي يجد فيه الانسان نفسه — نتيجة اضطرابه في الضلال — ليس قوة قدرية محتومة ، وإنما هو صميم المحنة التي نعيشها وعلمنا أن نجربها ونواجهها . هذه المحنة نفسها لا علاقة لها باليأس الذي نعرفه جميعاً ، وإنما تأتي من أن السر لا ينقطع تأثيره حتى في غمرة الضلال . ولما كان وجود الإنسان (الآنية) خاضعاً للمحنة ، فإن هذا هو الذي يمكنه من الكشف عن الضرورة ، ووضع نفسه في « المحتوم » . ولن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الحرية التي تشمر بتناهيها .

وتأتي خاتمة هذا الفصل فتجمع خيوطه في نسيج واحد مكثف . لقد كان الهدف منه هو بيان ماهية الحرية استناداً إلى ماهية الحقيقة . وقد أوضح أن الحقيقة — التي هي في صميمها وبحسب معناها الذي فهمه فلاسفة اليونان قبل سقراط ، كشف أو تكشف — هي في نفس الوقت تعجب الموجود بكليته . هذا التعجب هو اللاحقيقة الأصلية الملازمة لطبيعة الحقيقة نفسها . غير أن

اللاحقيقة ليست تحجباً (أو سراً) فحسب ، بل هى كذلك ضلال ، أى نسيان للعلاقة الأصلية بالسِر ، فالضلال هو الماهية المضادة للحقيقة ، وهذه الماهية المضادة تنفى كما رأينا لماهية الحقيقة .

ويختتم هيدجر هذا الفصل بقوله : « وليست الحرية هى ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السِر فى غمرة الضلال . » ولما كانت الحرية تنشأ عن سيادة الحقيقة ، فإن فعل الترك^(١) ، الذى تحدده الحرية ، يصبح أصيلاً متفقاً مع طبيعته بمجرد أن يتم فى حضرة السِر ، أى حين تصبحه تجربة الضلال من حيث هو ضلال .

لو قلبنا الصفحات قليلاً لقرأنا هذه العبارة التى وردت فى نهاية « الملاحظة » التى اختتم بها المؤلف محاضراته : « إن المعرفة (أو الفكر) الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية : إن القرب من حقيقة الوجود لا يتبها للإنسان التاريخى إلا إنطلاقاً من الآنية التى يمكن أن يلتزم بها الانسان . » وقد وردت هذه الفكرة نفسها فى الفقرة الختامية التى نتحدث عنها فى قول المؤلف : « إن ترك - الوجود - يوجد بما هو موجود وبكليته أمر لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ فى الاعتبار من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح على السِر فى التحقق فى إطار الضلال من حيث هو ضلال ، عندئذ يوضع

(١) أى ترك — الوجود — يوجد على ما هو عليه وبكليته .

السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذى يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية »

ومعنى هذا أن ماهية الحقيقة تتحقق بصورة أصيلة عندما يتمكن ذلك الذى يسأل، من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل ، أى حين يدخل فى علاقة أصيلة مع الوجود . ومعنى هذا مرة أخرى أن الأمر هنا يتصل بوجود السائل كما يتصل بالوجود بما هو كذلك ، لأن الأول (أى الآنية) يتحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود : ومن ثم حرص هيدغر منذ أن وضع كتابه عن الوجود والزمان على الربط بين حقيقة الوجود وبين ماهية الآنية أو ماهية الإنسان . فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلا إذا كان يحيا فى علاقة معه وبحس أنه فى حاء . بل إن أسلوب الانسان فى الوجود هو الذى يحدد أسلوبه فى فهم ماهية الحقيقة ، وهى بالطبع حقيقة الوجود نفسه . ومن الواضح أن هذا الأسلوب فى الوجود (الذى سيمكننا من اتخاذ موقف معين من ماهية الحقيقة) لن يكون أسلوباً عقلياً أو نظرياً ، بل ينبغى أن يكون مسلكاً أساسياً يوجه كل كيانه ويحدد كل وجودنا التاريخى . والأمر فى اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التى يمكن أن يصل إليها الانسان . ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا بالوجود ، إن كانت أصيلة أصبحنا أصلاء ، وإن كانت زائفة أصبحنا زائفين ضائعين . وهكذا نفهم عبارة هيدجر المعويضة عن تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية . واللهم بعد كل شيء هو التفكير فى حقيقة الوجود لافى وجود الموجودات فحسب . وتلك هى أسى مهنة يمكن أن يلتزم بها

الفكر . إنها هي المهمة التي واجهت الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، وحاولت الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل أن تقوم بها دون أن تحقق هدفها حتى اليوم لماذا ؟ لأنها لم تفكر أبدا في الوجود نفسه وحقيقته . ولأنها كانت تفكر دائما في الوجود وتنسى حقيقة الوجود . (ومن ثم كانت دعوة هيدجر المستمرة لقهر الميتافيزيقا وتجاوزها ، لا بتعطيلها أو إنفائها - فهذا شيء مستحيل - بل بالعودة إلى أساسها ، ألا وهو التفكير في حقيقة الوجود نفسه ، من خلال الوجود الوحيد المهموم بالسؤال عنها ، القادر على كشفها والانفتاح على نورها .) من هنا نفهم هذه العبارة التي جاءت في الملعوظة التي نختم بها هذه المحاضرة . « إن الفكر فيها يلتزم في ظاهره بالطريق الذي سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق في خطواته الحاسمة - التي تنتقل من الحقيقة بوصفها تطابقا إلى الحرية المتخارجة ، ومن هذه إلى الحقيقة بوصفها حجباً وضلالاً - (يحقق) تحولا في التساؤل يؤدي إلى تجاوز الميتافيزيقا . »



تعددت ماهية الحقيقة . وبقي أن نحدد ماهية الفلسفة التي تسأل عن هذه الحقيقة . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن اللاحقيقة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بدورها منقسمة على ذاتها ، وأن تكون - على حد تعبير هيدجر - متزنة ولينة ، متشددة ومتفتحة ، معتدلة ووديدة .. وربما أنكرنا هذه الكلمات الشاعرة في مجال قد لا يسمح بها ، وقد نحار في العثور على مقابل للكلمتين الأصيلتين اللتين تفيدان بحرفيهما « ائزان الرقة » . ولكن

سواء آثرنا الرقة أو المرونة أو الوداعة ، فالمعنى المقصود هو القدرة على الاتجاه نحو الموجود وتركه يوجد ويتكشف ، مع الحفاظ في نفس الوقت على التحجب الأصلى وصونه ونقله إلى وضوح التعقل ، دون أن يقتزن هذا بأى قنوط من جانب الانسان أو تغل عن ماهيته الحقة التى تقوم على الافتتاح للموجود . فالاعتدال أو المرونة والوداعة التى نتحدث عنها تتيح للفلسفة أو بالأحرى للمفلسف أن يبقى هو نفسه ، أن يظل قريبا من الموجودات الأخرى بغير أن يحاول تغييرها أو تشويهها أو اقتحامها بالتعسف والقوة والاغتصاب . ولا شك أن كلمات كالرقة أو الوداعة أو اللين ترتعش عليها ظلال الرحمة والكرم والحنان والإحساس التى تميز موقف المفلسف من الموجود بكليته . ولعل هذا أن يذكرنا بعبارة هيدجر المشهورة يرددها فى كثير من كتاباته : « الإنسان هو راعى الوجود وحامى بيته » . .



ويلقى المؤلف فى الفصل الثامن نظرة أخيرة على مشكلة الحقيقة والفلسفة ، ويجدد هجومه على الحس السليم الذى يعلن ضيقه بطبيعة الفلسفة وأسئلتها وإشكالاتها منذ بداياتها الأولى ثم يهتدى برأى « كانت » فى ماهية الفلسفة ومحتها الباطنة ، ويورد أحد نصوصه التى تشهد على إيمانه بكرامة الفلسفة وأصالتها ، وجهده فى الدفاع عنها وإقازها من سطحية أصعاب الفهم العام واستبعاد بعض الكتاب والمفكرين الذين يحسبونها مجرد « تعبير » عن الحضارة . لقد كان « كانت » - على الرغم من وقوعه فى أسر التراث الميتافيزيقى ومن موقفه القائم على الذاتية - عميق الحكمة كالمهد به فى نظرتة إلى

طبيعة الفلسفة « ممارسة قوانينها الخاصة » ، وكان أصيلاً في حرصه على احتفاظ الفلسفة بماهيتها ، والعودة بها إلى الحقيقة الأصيلة التي يقوم عليها السؤال الفلسفي .

ونأتى في نهاية هذا الفصل فتجد المؤلف يلخص المسائل الأساسية التي عرضناها على الصفحات السابقة وجمعها حول هذا السؤال الأساسي : « ألا يجب أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية » ؟ — ربما أوحى صيغة السؤال بالتكرار والتلاعب الحاذق بالألفاظ . ولكن الواقع أنها أبعد ما تكون عن هذا . فهي تريد أن تحيي في نفس القارئ جذوة السؤال الأساسي الذي حرك التفكير في هذه الرسالة بأكملها ، كما تحرص على البعد عن وضع نتيجة « جاهزة » بين يديه . ان المفكر الحقيقي لا يقدم لقارئه ثمرة بحثه على طبق فضي أو ذهبي ، وإنما يحاول أن يشاركه في الجهد المبذول في غرس البذور ورعاية الأشجار وانتظار الثمار . . إن همه هو إحياء الأشكال في نفس القارئ وعقله ، وحثه على البقاء في محنة السؤال . لأنه في النهاية هو المتحن والمسئول . وهل هناك ما هو أولى بالسؤال والعذاب والانتظار من مشكلة الحقيقة ؟ هل هناك من هو أولى بالبحث عن حقيقة الوجود من ذلك الكائن الذي يهتم — وحده — بالسؤال عنه وترقب أنواره والوصول — عبر جسوره — إلى طبيعته الحققة وإنقاذ

وجوده الأصيل من بوار الزيف التي تفرقه صباح مساء ١٤

هكذا ينجم هيدجر رسالته ختاماً لا يخلو من التواضع الكريم حين يؤكد أنها « تساعد على التأمل » في قضية الحقيقة . وحسبه أنه يعتمد بنفسه عن الإجابات السهلة التي يتلف عاينها أصحاب الحس السليم ، وأنه لم يعرض على شيء حرصه على إثارة السؤال ..

* * *

حقيقة الفن

كان من الطبيعي أن تدور جهود هيدجر حول قطبي الوجود والحقيقة اللذين تغذى منهما شعلة تفكيره . فذهن نجد بعد كتابه عن الوجود والزمان ورسائله عن ماهية الحقيقة عدة دراسات تشع من نفس النواة ذات الشطرين ، أو تدور حولها كالسكهارب في قلب الذرة . انه يوضح حقيقة الفن في دراسته عن « الأصل في العمل الفني »^(١) (١٩٣٥) ، ويتحدث عن إنسانية الإنسان في رسالته عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) ، كما يتحدث عن الحقيقة — أو بالأحرى الأليثيا بمفهومها اليوناني — في دراسته عن ماهية التقنية (١٩٥٣) وعن ماهية اللغة (١٩٥٧) وموضوع الفكر (١٩٦٤) . ولما كان المجال لا يتسع لتناول هذه الدراسات كلها بالتفصيل ، فسوف نحاول أن نقدم معالمها الأساسية بإيجاز شديد .

يفسر هيدجر ماهية الفن والعمل الفني بوجه خاص من خلال فهمه « للأليثيا » أو الحقيقة كما أرادها اليونان بمعنى التجلي والتفتح والظهور

(١) نشرت هذه الدراسة في كتابه « متاهات » (أودروب مسدودة) سنة ١٩٥٠ لدى الناشر فيكتور بوكولسترمان في مدينة فرانكفورت ، من ص ٧ إلى ص ٦٨ . وتجد عرضاً قيميا لهذا المقالة الهام في كتاب فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم — الفصل العاشر ، من ٢٥٨ — ٢٧٣ ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٦٦ — كما تجد له نصيباً أميناً في كتابي مدرسة الحكمة ، تحت عنوان حذاء فان جوخ ، ص ٢٩٤ ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧ .

من طوايا التعجب والخفاء . ونود أن نسير هنا أيضاً على المنهج الذى التزمنا به فى الصفات السابقة من التقيد بنصوص الفيلسوف نفسها ، على الرغم مما نجده فيها ويحده القارىء من صعوبة وجفاف ! ويدور « الأصل فى العمل الفنى » حول الحقائق التالية :

- ١ — ان حقيقة الوجود « تحدث » فى العمل الفنى .
- ٢ — ان « وضع » العالم و « إنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفنى الذى يتم فيه « النزاع » بين الأرض والعالم .
- ٣ — ماهية الحقيقة تكمن فى هذا النزاع الأصيل الذى يدور حول « الوسط المنفتح » الذى فيه يكون الوجود ويعود إلى نفسه .
- ٤ — ان ما يظهره العمل الفنى هو الجمل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها .
- ٥ — الحفاظ على العمل الفنى من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التى تحدث فيه .
- ٦ — الفن كله — بوصفه « أحداث » حقيقة الوجود بما هو موجود والكشف عنها وتجليتها هو فى ماهيته شعر (بمعناه الواسع من الإبداع والإنشاء) .

تبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته كعمل فنى . فهى لا تستغرق فى التأملات والخواطر المعتادة عن جمالياته ، وإنما تتجه مباشرة إلى السؤال المحدد عن ماهيته . اننا جميعاً

مبتفقون على أن الفنان هو الذى يبدع العمل الفنى . فهل هو الأصل فيه ؟
ألا يصح القول من ناحية أخرى إن إبداع العمل الفنى هو الذى يجعل
الفنان فناناً ؟ أليس معنى هذا أن الفنان هو أصل العمل الفنى ، كما أن
العمل الفنى هو الأصل فى الفنان ؟ ولكن أليس الفن نفسه هو الأصل فى
الفنان وعمله على السواء ؟ ألا ينبغى علينا أن نسأل أولاً عن ماهية الفن ؟
إن الإجابة على هذا السؤال تحتم علينا الرجوع إلى الأعمال الفنية . فهل
وقعنا إذن فى الدور الذى يحذرنا منه المناطقة ويأباه الحس السليم ؟ ولكن
هذا الدور لا مناص منه فى مواجهة هذه المشكلة بكل أطرافها . فلا بأس
من الاعتراف به ، ولا غنى عن تحمله والتمسك به . لسنا هنا بصدد الدور
الذى ينبها عنه المناطقة ، لأننا لا نستنتج شيئاً ولا نبرهن على شيء ، وإنما
نحاول أن نتيح رؤية هذا الذى نسميه العمل الفنى والكشف عن حقيقته .
فلا ضير إذن من السير فى دائرة تمتد بنا من العمل الفنى إلى الفن ، ومن
الفن إلى العمل الفنى ..

وأول طريق نسلكه إلى العمل الفنى هو النظر إليه من جهة « شيليته » .
فما هو الشيء ^(١) .

لوحلنا تحديدات الشيء المعروفة لوجدناها تنحصر فى الشيء بوصفه
جوهرأ أو موضوعاً حاملاً للصفات والحمولات ، أو بوصفه وحدة تؤلف
بين المعطيات الحسية المتنوعة ، أو مادة تشكلت من خلال الصورة .

(١) راجع ان شئت مقالاً الى بهذا العنوان فى كتابى « مدرسة الحكمة » ، ص

ولهذا فإن لدينا « الشيء الخالص » كما تقدمه لنا الطبيعة ، و « الشيء —
الأداة » كما أنتجها الإنسان ليستخدما الإنسان ، « والعمل » بمعنى العمل
الفنى ، والواقع أن هذه الفروق المختلفة لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده
من فهم ماهية العمل الفنى وحقيقته ، كما لن تساعدنا صيغة الشكل والمضمون
التي يكثر حولها الجدل . وكل ما سنخرج به منها هو أن العمل الفنى
« شىء » ، وأنها ننساق فيها مع تيار الميكانيزيما في محاولاتها المختلفة لفهم
الوجود والتفكير فيه ابتداء من « شيئيته » . فلنتحدث تاريخ هذه الميكانيزيما
ولنتحاول البحث عن طريق جديد ! (وإن يكن طريقاً شاقاً أشبه بطريق
جمعا عندما سأله عن أذنه !) .

يبدأ هيدجر أول خطوة على هذا الطريق بالسؤال عن طبيعة الشيء —
الأداة . وهو يوضح سؤاله بالتأمل في لوحة الخداء للرسام الشهير فان جوخ .
فاللوحة توحى بالكثير : بعناء الفلاح وتعبه ، بهيمومه وجهده وإصراره .
هنا نجد هيدجر يستعيد تحليلاته السابقة للأداة في « الوجود والزمان »
ويضيف إليها . إن ماهية الأداة تكمن في استخدامها ، كما تكمن في
إشارتنا إلى « عالمية » العالم الذى نعيش فيه ، ووجودنا مع الآخرين
الذين صنعوا هذه الأداة أو الذين يستعملونها . ولكن الأمر لا يقف عند
هذا الحد . فأهم ما تدل عليه الأداة هو الاطمئنان إليها والاعتماد عليها .
وهذا يؤدى بنا إلى العالم الذى نحيا فيه ، وإلى الأرض التى هى جزء من
هذا العالم . هل تتحقق هذه الوظيفة فى كل أداة ؟ هل هناك أدوات متميزة
دون غيرها ؟ لنصرف النظر عن هذه الأسئلة ولنعد إلى لوحة الخداء !

انها تجعلنا ننتفع على عالم الفلاح بكل ما فيه من صبر وعناء ، وهي لا تكفى بهذا بل تجعلنا أيضا ننتفع على الأرض التي « تحضر » أيضا من خلاله (١) .

لعل هذا الطريق الجانبي الذي بحثنا فيه عن الأداة لم يكن بعيداً كل البعد عن طريق العمل الفني . فقد تأملنا لوحة فان جوخ لنعرف منها طبيعة هذه الأداة التي صورها لنا الفنان ، فإذا بها تكشف لنا عنها من حيث هي موجود محدد . والكشف هنا مرادف للإظهار . فالعمل الفني يكشف عن موجود معين في حالته التي هو عليها . وهذا الكشف يعود بنا إلى المعنى الأصلي « للألثيا » أو الحقيقة من حيث هي لا تحجب . ولهذا لن يدهشنا الآن أن يقول هيدجر :

« ان الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم فيه تفتح الموجود من حيث ماهية وحالته التي هو عليها (٢) » .

حقيقة الموجود تحدث في العمل الفني ، أو تضم نفسها فيه بالفعل . هذا الوضع الذي ينطوي على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف كما قلنا « للإحضار »

(١) يبدو ان فكرة « الأرض » ظهرت عند هيدجر في هذه الفقرة من سنة ١٩٣٥ عندما ألقى محاضراته الكبرى عن هيدلبرج وفسر فيها قصيدته « جرمانيا » و « الراين » وتناول مشكلة العلاقة بين الشعر والفلسفة . راجع ان مبحث كتابي عن هيدلبرج ، دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٧٤ - ومحاضرة هيدجر وماهية الشعر في ترجمة أستاذنا الدكتور هبأن أهين أو الأستاذ فؤاد كامل .

(٢) الاصل في العمل الفني ، ص ٢٥

و « الإظهار » . ولا بد لنا الآن من تتبع هذه الظاهرة التي تظهر نفسها بنفسها ، إذا أردنا أن نصل إلى ما يميز العمل الفني عن الأداة والشئ الخالص ، وإذا كان العمل الفني « وضعا » لتحقيقه أو إحداثا وإظهارا لها ، فكيف نفهم معنى الحقيقة وعلاقتها بماهية العمل الفني ؟

هنا ياجأ هيدجر إلى تقديم أنموذج جديد لعمل فني آخر . وهو يختار المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن الحب المتأصل في نفسه لكل ما شاده اليونان أو فكروا فيه ! وإذ لم كنا في المثل السابق (حذاء النلاح) قد رأينا كيف يعكس العمل الفني صورة الأداة ويظهر وظيفتها وبماهيتها من حيث هي . وجود ، فإن المعبد لا يصور شيئاً ولا يعكس أى شئ . ومع ذلك فإن أمراً هاماً يحدث فيه : « إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك والعلاقات التي يكتسب فيها الميلاد والموت ، والنعمة والنعمة ، والانتصار والمار ، والصمود والانهيار — صورة الكائن الإنسانى ومصيره » (١) .

هذه العلاقات التي يذكرها هيدجر في العبارة السابقة هي ما نسميه باسم « العالم » . في هذه العلاقات يعيا البشر وتتم مسيرتهم في عصر معين نحو قدر مرسوم : وهي التي تعدد سبيلنا إلى فهمهم ومعرفة رؤيتهم لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم .

ولكن المعبد لا « يظهر » طبيعة العالم وحده . فقد شهد بناؤه في مكان

(١) نفس المرجع ، ص ٣١ .

محدد . ووقوفه هناك — أو ما بقي منه من أطلال — هو الذى يظهر المكان نفسه . وإن شئنا الدقة فهو لا يظهر المكان أو المحل الذى وضع فيه ، وإنما يظهر « الفيزيس » أو « الأرض » التى يتأسس عليها كل مكان . وليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض ، ليسا موضوعاً يمكن أن نراه ، وإنما هما — إن صح هذا التعبير — إطار غير موضوعى نلتزم به وننتفع فيه على الوجود ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له : وما بقيت مسالك الميلاد والموت ، والبركة واللعنة تضمنا فى الوجود ، وحيثما تمت القرارات الحاسمة فى تاريخنا فأخذناها على عاتقنا أو تخليينا عنها ، أو تجاهلناها ثم سألنا عنها — هناك يكون العالم »^(١) .

العالم إذن أسلوب محدد للانفتاح ، يعبر عن علاقات البشر بالوجود وفهمهم له ولشركائهم من البشر والآلهة .. إلخ فى عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم . ولما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح ، وكان العمل الفنى « يقيم عالماً » ، ففى إمكاننا القول إن « العمل الفنى يفتح انفتاح العالم »^(٢) ، أو أنه — بعبارة أبسط — « هو الذى » يظهر هذا الانفتاح على حقيقة العالم والوجود .

هذه الخاصية الأساسية فى العمل الفنى مقترنة بخاصية أخرى ، وهى الإنتاج . وليس المقصود هنا بالإنتاج ما نعنيه عادة من إنتاج الأدوات

(١) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٢٣ .

(٢) الاصل فى العمل الفنى ، ص ٣٤ .

من مادة معينة تختفى حتما لكي تظهر الوظيفة التي صنعت من أجلها هذه الأدوات المخصصة للاستعمال . وإنما المقصود به هو « إظهار » المادة التي صنع منها العمل الفني ولا يمكن أن يقوم بدونها (فالتمثال من حجر ، والصورة من أصباغ وألوان ، واللحن الموسيقى من ذبذبات صوتية .. الخ) ولو عدنا بالذاكرة إلى المعبد الإغريقي لوجدناه لا يكتفى بإظهار الأحجار التي شيد بها ، بل يظهر كذلك الأرض (الفيزيس) التي جاءت منها هذه الأحجار . وهو يظهر الأرض « بمناها الواسع ، أى البحر ، والصخر ، والسماء ، وأشجار الزيتون وكل ما يمكن أن يتصل بها . هذا « الإظهار » الذى يحققه العمل الفني لا يمكن التفسير فيه إلا من ناحية الإنتاج الذى تحدثنا عنه . وهو ليس بإنتاج شئ جديد أو شئ مثير غير عادى أو إنجاز تقنى ، وإنما هو الإنتاج الذى يحررنا لكي ننفث على هذه الأرض التي نعيش عليها ونتحرك فوق أديمها ونسكنها ، الأرض التي يظهرها هذا المعبد ويعاقل عليها ويخرجها من حال الانطواء والانغلاق . انه ينطوى فى الأرض ويخرجها فى نفس الوقت من الانطواء . وبهذا نصل إلى هذا المبدأ : « ان وضع العالم وإنتاج الأرض ملهجان أساسيان من ملامح العمل الفني »^(١) وبهذا يستقر العمل الفني فى ذاته ، ويكتفى بذاته ، ويتميز عن الشئ والأداة جميعاً . غير أن استقراره ليس سكوناً ميتاً ، وإنما هو المهدود الذى ينطوى على الحركة ، وشهادة على ذلك القوتر الحى الذى

(١) الاصل فى العمل الفني ص ٣١ .

علمنا هيزاقليطس أنه كامن في سكون القوس ! إنه توتر النزاع والصراع بين العالم والأرض ، بين الانفتاح والانطواء ، والظهور والاحتجاب . وليس العمل الفني — مهما تكن غرابة هذه القفزة الشعرية ! — سوى الوجدان الذى يدور فيه هذا النزاع ، وليس هذا النزاع بين الانفتاح والانطواء والظهور والاحتجاب إلا تعبيراً عن حقيقة الوجود نفسها .

ولهذا تم الدورة ويرجع هيدجر إلى ما قرره من أن حقيقة الوجود تحدث في العمل الفني ، وكأننا لم نبعث في حقيقة العمل إلا لكي نصل إلى الحقيقة نفسها . وكأننا في هذه الرحلة كلها أشبه بالفارس الذى قطع المسافات الشاسعة بحثاً عن الجواد الذى كان يمتطى ظهره ! مهما يكن من شيء فإن هذه التأملات حول العمل الفني ستدفعنا إلى التفكير في ماهية الحقيقة ، وستجعلنا نراها كذلك رؤية جديدة . وطبيعى أن يرجع هيدجر إلى الأفكار الأساسية التى عرضها في محاضراته عن ماهية الحقيقة ، وأن يؤكد أن « الأليثيا » (اللاتحجب) هى أكثر الأشياء تحجباً (ص ٤٠) وأنها هى السر والغز نفسه . ولكى يكون مبدأ التطابق هو معيار الحقيقة والصدق ، ولكى تعبر القضية عن التوافق بين المعرفة والشيء ، فلا بد أن يسبق ذلك ظهور الشيء نفسه ، وانفتاح الوجود للإنسان والإنسان الموجود ، ولا بد أيضاً أن يسود الانفتاح علاقة الإنسان بشريكه الإنسان . ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، بل إننا نكتفى أن نحفظ منها — في سياق بحثنا عن حقيقة العمل الفني — ببساطة الظهور والانفتاح والإثارة والتجلى التى لا تنفصل جميعاً عن التلخيف والتمتعجب والانغلاق

والانطواء ، كما نحفظ منها يكون الحقيقة لا تنفصل عن اللاحقيقة ، وأنها صراع بين الإنارة والإظلام ، والتعجب واللاتعجب ، وهو صراع يوضع فيه الإنسان ويتعرض له على الدوام : « فإهية الحقيقة في هذا الصراع الأصلي الذي يتم فيه السكفاح لا تنزاع ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الوجود ومن خلاله يعود إلى نفسه » (ص ٤٣) هذا الصراع أو النزاع في قلب الحقيقة نفسها بين الإنارة والتعجب يقربنا من ذلك الصراع الذي يدور في قلب العمل الفني بين العالم (الإنارة والافتتاح) والأرض (التعجب والانطواء) .

لنسأل الآن : أين يمكن أن نعثر على هذا الصراع ؟ والجواب قدمناه من قبل : في العمل الفني . ففيه « تحدث » الحقيقة . ويتم الصراع بين قطبيها أو جذريها الأصليين . أيكون العمل الفني هو « المسكان » الوحيد ؟ بالطبع لا . فهناك « أماكن » أخرى يماين فيها الإنسان هذا الصراع القدرى الذي تتفتح فيه حقيقة الوجود بكليته ، كالتصحية في سبيل الآخرين ، وتأسيس دولة أو حياة جماعية ، والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هي مشكلته الرئيسية وشغله الشاغل . والمهم أن نتذكر ما أكدناه من قبل من أن عنصرى العمل الفني — وضع العالم وإنتاج الأرض — هما اللذان يؤلفان طرفى هذا النزاع الأصلي الذى يتم فيه السكفاح من أجل تجلى (لا تعجب) الوجود بكليته ، أى من أجل الحقيقة . (ص ٤٤) نقول الحقيقة — لا حقيقة موجود أو شيء بعيينه يمكن أن يعبر عنه العمل الفني

أو يمحسه أو يحاكيه كما تقول نظرية المحاكاة التقليدية . ولا ينسئ ظهور هذه الحقيقة السككية إلا في الأعمال الفنية الخارقة التي يصح عليها القول بأنها صنعت عسراً وعبرت عن روح شعب أو جيل : « ان ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه . والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها . » (ص ٤٤) وغنى عن الذكر أن هذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخي الطويل الذي يتلخص في هذا السؤال : هل هناك علاقة بين الجمال والحقيقة أم أن الجميل ينهني أن يستبعد من مجال الحق ؟ والعبارة تبين بوضوح أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة ، وأنه ليس هو الأسلوب الوحيد .

هكذا يكون هيدجر قد وجه المشكلة الجمالية وجهة جديدة . فبدلاً من أن يسأل عن الحقيقة ابتداء من الفن والعمل الفني ، كما فعل الكثيرون من فلاسفة الفن ولا يزالون يفعلون ، نجده قد عكس السؤال وأخذ يبحث عن ماهية الفن والعمل الفني ابتداء من ماهية الحقيقة التي « تتجسد » فيه أو « تكون » وتظهر من خلاله . ولهذا نراه يقول : « لما كان من طبيعة الحقيقة أن ترتب أمرها » في الوجود ، لكي تصبح بذلك حقيقة ، فإن الاتجاه إلى العمل شيء كامن في ماهية الحقيقة ، وهذا تعبير عن إمكانية متميزة للحقيقة يجعلها توجد في (قلب) الوجود نفسه . » (ص ٥٠) وكما نجح الإبداع في إظهار انفتاح الوجود أو حقيقته ، كما كان هذا الذي أبدعه عملا فنيا . والفنانون والأدباء والعظام لم يفعلوا شيئاً غير هذا . فأعمال رمبرانت أو سيزان أو كافكا تظهر إمكانية هذا الانفتاح ، وتجعلنا

نرى الموجود في ضوء جديد غير مألوف ، هو باختصار نور الحقيقة التي لا بد أن يتفتح فيها حتى يمكننا أن نراه . ولعل هذا أن يكون هو المقصود بالعبارة الخامسة التي ذكرناها في صدر هذا الحديث من الحفاظ على العمل الفني . فليس المراد به أن نحويه من القلف أو نصونه في مكان أمين — وهو أمر واجب بطبيعة الحال ! — بل إن العمل الفني يغير علاقتنا بالعالم والأرض ، وينتشلنا من مستنقع العادة وينقذنا من سأم المألوف والمعتمد . وتتم صدمة هذا التحول في العمل الفني نفسه . وواجبنا ألا نتجاهله أو نهون من شأنه أو نقابله بالصمت ، بل نجربه ونعانيه كأشد ما تكون التجربة والمماناة : ان الحفاظ على العمل الفني من ناحية المعرفة هو معايشة « الهول » أو « الرهبة » من الحقيقة التي تحدث فيه (ص ٥٥) ، والتغافل في باطن الانفتاح الذي يحدث في هذا العمل . ولا شك أن هذا التغافل وتلك المعايشة يتطلبان من الإنسان مسلكا خاصا يتيح له — بالفعل والإرادة — أن يجرب الانفتاح ويهب نفسه لنور الحقيقة حين يتكشف عن وجهها الحجاب .. ولا شك أن هذه التجربة شيء مهول ودهيب .. لأن الذي يظهر فيما ليس هذا الموجود المعتمد أو ذاك ، بل الموجود بكليته ، وإن شئت فحقيقة الوجود نفسه . ولهذا تتطلب من الإنسان — وهو بطبيعته كائن متفتح متجاوز لنفسه باستمرار — غاية الصمود والاحتمال والاتزان في مواجهة الحدث القريب الهول الذي لا شك في أنه سيفيره

ويجوله من الأعماق .. وهل يغير الإنسان شيء كما تغيره تجربة الحقيقة ؟
وهل يقدر شيء على تحويله كما يقدر العمل الفني الذي يظهر الحقيقة ؟
وهل يمكن أن يدهشنا الآن هذا التعريف الذي يقدمه هيدجر للفن بأنه
« الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني » ؟ وهل يمكن أن نرفض
وصفه لحدوث الحقيقة - أو بالأحرى إحداثها وإظهارها وتفجيرها -
بأنه شعر . : « إن الفن كله - بوصفه إحداث حقيقة الوجود بما هو
موجود - هو في ماهيته شعر . » (ص ٥٩) .

لقد كان الشعر دائماً وسيطاً بين السماء والبشر . فلم لا يكون العمل الفني
حلقة الوصل بين الإنسان والحقيقة ؟

ليس المقصود بطبيعة الحال أن ترتد كل الفنون إلى الشعر الذي نعرفه
ونميزه عن الفثر ونختلف حول طبيعته وخصائصه ومفهومه ، وإن لم نختلف
في وقعه الغنائي على الوجدان . وإنما المراد بالشعر أن يكون الإبداع في
مختلف الفنون هو السبيل إلى تحرير الحقيقة وتجليتها والكشف عنها .
ولاشك أن لكل فن سبله المختلفة عن غيره في تحقيق هذا الكشف
والانفتاح . ولا شك أيضاً أن لكل عصر فنه أو فنونه ، أي أسلوبه في
« تأسيس » الحقيقة وتصويرها والتعبير عنها .

كان هيدجر يريد أن يعرفنا بماهية العمل الفني ، فإذا به يزيدنا علماً
بماهية الحقيقة ! كنا ننتظر منه أن يكشف لنا عن ماهية الفن ، فإذا به
يعود بنا إلى ماهية الحقيقة كما تظهر في العمل الفني . أليكون بهذا المقال
قد خطا أول خطوة على طريق « العودة » إلى الحقيقة الأصلية التي ينطلق

منها لتفسير اللغة والفكر والإنسان .. الخ على نحو ما فسر الفن؟ أياكون
بهذا قد غير طريقه الأل الذى جملة يبحث فى وجود الإنسان تمهيداً للبحث
عن معنى الوجود بوجه عام؟

هذا هو الذى حدث بالفعل .

لقد بدأ طريق العودة إلى حقيقة الوجود . فللمحاول الآن أن نصعبه
على هذا الطريق ، بقدر ما يسمنا الجهد ونسحقنا الأنفاس؟

* * *

حقيقة الإنسان

كتب هيدجر رسالته المشهورة عن النزعة الإنسانية (١٩٤٦) زدا على خطاب وجهه اليه الفكر الفرنسي جان بوفريه الذي زاره بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وتوطدت وشائج الصداقة بينهما منذ ذلك الحين . والرسالة تدور حول هذا السؤال : ما هي إنسانية الإنسان وكيف نفكر فيها ؟
أقتصر النزعة الإنسانية — كما نفهمها عادة — على السؤال عن الإنسان والاهتمام به ؟

كان كتيب سارتر عن « الوجودية نزعة إنسانية » قد صدر في ذلك الحين في باريس ، وكان سارتر — قبل محاولاته الأخيرة الاقتراب من الماركسية — لا يزال على خلافه مع الماركسيين الذين أرادوا احتسار النزعة الإنسانية ، فجاء سارتر ليؤكد لهم أن الوجودية هي الإنسانية الحقة . واغتنم « بوفريه » الفرصة ليسأل فيلسوف الوجود الأكبر : ما هي النزعة الإنسانية ؟ أيمن أن نضفي على هذه الكلمة معنى جديداً ؟ ويرد عليه هيدجر بسؤال مضاد : وهل هناك ضرورة تدعو إلى هذا ؟

بهذا بضعنا في قلب المشكلة : كيف نفكر في ماهية الإنسان ؟
ربما أوحى سؤال هيدجر المضاد بأنه لا يكثر بالبحث عن ماهية

الإنسان . ولكن الواقع غير هذا . فهو يشك في كل محاولة لتحديد ماهية الإنسان بالاعتماد على المفهوم التقليري للنزعة الإنسانية التي تضمنه في مركز الوجود . صحيح أن مثل هذه المحاولة هي أقرب شيء منا وأيسره علينا . وهي كذلك نفس المحاولة التي قامت على أرض الميثافيزيقا وتحققت على مدى تاريخها . ولكنها ليست بأنسب الطرق المؤدية إلى فهم حقيقة الإنسان .

أين نجد النزعة الإنسانية ، ومن من الشعوب والحضارات تمثلها لأول مرة؟ لا شك أنها ظاهرة رومانية خالصة ، نشأت عن التقاء الرومان بالثقافة الاغريقية في عهودها الأخيرة . وليست « النهضة » التي تمت في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا بعثاً للنزعة الرومانية ، أي للنزعة الإنسانية القائمة على فكرة « البابديا » أو التربية الاغريقية . والدليل على هذا أن النظرة إلى الروح الاغريقية المتأخرة كانت نظرة رومانية ، وأن « الإنسان الروماني » الذي بعثه عصر النهضة كان يعدُّ الطرف المقابل « للإنسان البربري » (بالمعنى الأصلي الذي كان يطلق على سائر الشعوب دون الاغريق وسلاسلهم من الرومان) ، كما كانت « البربرية » المنسوبة للشعوب القوطية في العصر المدرسي الوسيط مرادفة لكل نزعة غير إنسانية . وقد كان من الضروري أن يستند هذا المفهوم التاريخي للنزعة الإنسانية على دراسة الإنسان ، وأن يرتبط بالرجوع إلى العصور القديمة وبعث علومها وفنونها ونصوصها ، ومحاكاة الروح الاغريقية بوجه خاص محاكاة خلاقة . وهذا هو الذي حدث على

سبيل المثال مع النزعة الإنسانية التي قامت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ودعا إليها رجال من أمثال فنسكلان وجوته وشيلر .

بيد أن هذه الصورة التاريخية للنزعة الإنسانية ليست هي الصورة الوحيدة . ففي عصرنا الحديث نزعة أخرى تهتم بالإنسان دون أن تمد جذورها في أرض الثقافة اليونانية والرومانية القديمة ، وتمثل بوجه خاص في الماركسية وفي وجودية سارتر . وقد كان من الضروري أن يختلف مفهوم النزعة الإنسانية باختلاف المذاهب والمصور ، لأنه إذا كان المقصود منها أن يتحرر الإنسان ليسترد إنسانيته ويجد فيها قيمته وكرامته ، فلا بد أن يختلف معناها باختلاف المعنى الذي يفهمه كل منها من حرية الإنسان وطبيعته .

من الواضح أن هيدجر ينتقد هذا التصور التاريخي للنزعة الإنسانية والأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه ، فما هي الخاصية التي تميز الإنسان في هذا التصور ؟ أنها العقل ؟ الذي يمكن له من المعرفة والفعل ، ويضع له الأهداف ويهيئه لتحقيقها بمختلف الوسائل والأساليب العملية والنظرية .

وما الذي يأخذه هيدجر على هذا التصور العقلي ؟ لم لا يرضيه ؟

من المعروف أنه لم يكف طوال حياته عن « تمحدي » تاريخ الميتافيزيقا

(١) Ratio بمعنى ماسكة الحساب والتقدير والتفكير المنطقي السليم بأساليبه « الأدائية » الختلفة .

والدخول معها في حوار مستمر ومعاراة الرجوع بها إلى « أساسها »
الذى نسبتها أو قصرت في التفكير فيه . ولهذا فإنه يرفض هذا التصور
لأنه يقوم على تفسير ميتافيزيقي محدد للإنسان ، ولأن هذا التفسير لم
يفهم من ناحيته الميتافيزيقية ولم يتم التفكير فيه على نحو كاف . وليس
معنى هذا أنه يريد أن يضع تفسيراً جديداً يحل محل التفسير القديم —
ولمّا كانت المسألة كما يقول هيدجر مسألة « وضع » لا يزيد في مشروعيتها
عن أى وضع آخر ولا يقل عنه — بل معناه أنه يبحث في كل هذه
الأوضاع والتفسيرات عن « مضمونها » الذى لم ينل حظه من والتفكير
المتعمق الأصيل .

ما الذى يريده هيدجر من « مشروعة » أو تجربته التى استعان فيها
بتجربة المفكرين الأوائل قبل سقراط ، وراح يلتمس عندهم منبع
الاندهاش وأصل الفلسف ونور الوجود ؟ وكيف نعاين هذا النور الذى
كان لا يزال حياداً قبل أن تنشأ الميتافيزيقا على يدى أفلاطون وأرسطو
فيخبو بريقه وبقيده فى قوالب المنطق ؟ وإذا كانت الميتافيزيقا القديمة
لا ترضيه ، فهل يلتزمه لدى الميتافيزيقا الحديثة التى توصف منذ عهد
ديكارت بأنها ميتافيزيقا ذاتية ؟ وأين نجد ذلك « البعد » الذى ييسر
لنا فهم الوجود ، ويحرره ، ويظهره ؟ وهل يمكن أن يظهر الوجود إلا
الذات أو كائن يفتح عايه ويعرض لنوره ؟ لقد تحدث أفلاطون عن
الظهور ، وكانت نظريته عن إدراك الوجود عن طريق « الفكرة » أو

« المثال » ، هي إدراكه من خلال منظره ومظهره^(١) دون حاجة إلى افتراض مفهوم « الذات » ، التي يظهر لها . هل نرجع إلى السؤال عن شروط المعرفة التي تحصلها الذات ، على نحو ما فعلت الفلسفة « الترنسندنتالية » عند كانت وأتباعه ؟ إن الذات عند هذه الفلسفة هي المحور والمركز . وكل ما ليس ذاتيا فهو موضوع عليها أن تدركه وتحقق موضوعيته . لقد كان التحول الذي تم في هذه الفلسفة بعيد الأثر على الميتافيزيقا الحديثة . ولكنه لم يكن التحول الوحيد — في تفسير الوجود وأسلوب ظهوره . فقد سبقته ولحقته تحولات عديدة ، سواء في العصر القديم والوسيط ، أو الحديث والمعاصر ، كما أنه لن يكون هو التحول الأخير . ونحن لانملك حرية التصرف في أمثال هذه التحولات ، ولا نستطيع أن نحدثها بمحض إرادتنا ، لأنها جزء من تاريخ الميتافيزيقا ، أي من تاريخ الإنسان الغربي وقدره . وأقصى ما نقدر عليه هو محاولة التفكير فيها . ولهذا كان تفسير هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا منذ بدايتها عند أفلاطون إلى نهايتها عند نيتشه ، تفسيرا لتاريخ الإنسانية الغربية نفسها : وأهم ما في هذا التفسير أن الميتافيزيقا لم تضع هذه التحولات المختلفة في تفسير الوجود موضع السؤال . وإنما كانت دائما تضع تفسيراً محدداً تعدده التفسير الحقيقي الوحيد ، إلى أن يأتي التحول الجديد ومعه تفسير جديد .. ويكفي أن نستعرض « شريط » هذه التفسيرات

(١) وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة « ايدبا *Idoa* » اليونانية التي تأتي من كلمة أيدوس *Eidos* التي تدل على النظر أو المظهر المرئي . واجم « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » مع النصوص الواردة في هذا الكتاب .

« لوجودية » الموجود — لا للوجود نفسه ! — من المثال (الأيديا) الأنفلاطوني والفاعلية (الانيرجيا) الأرسطية والموجود المخلوق (في الغصن الوسيط) إلى الذات (ديكارت وكانط) والمونادة (ليبنتز) والروح المطلق (هيجل) وإرادة القوة (نيتشه). ولا يتسع المجال لمناقشة قضية الميافيزيقا وتاريخها ورأى هيدجر في ضرورة قهرها ، إذ يكفيننا الآن أنه يطرح هذا السؤال : ما الذى م في كل هذه التحولات ؟ أو بعبارة أخرى ما هو النور أو « الانارة » التى « حدثت » فى كل مرة وظهر على ضوئها الموجود دون أن يتساءل الفلاسفة عن حقيقةها أو يتفكروا فيها ؟ انهم جميعاً قد فكروا فى « الموجود » ولم ينتبهوا إلى الوجود نفسه الذى ظهر فى كل هذه التحولات واحتجب فى نفس الوقت أثناء ظهوره . ولهذا فقد أصبح التفكير فى الوجود نفسه والتحولات المختلفة التى طرأت على « إنارته » هو المهمة الملغاة على عاتق كل فكر أصيل ، كما أصبحت الضرورة تقتضى أن يكون هذا الفكر غير - بنافزيقى .

ولكن ما علاقة هذا كله بإنسانية الإنسان ورسالة النزعة الإنسانية ؟

لقد عرفنا أن الانارة مرتبطة بالفتح أو الانفتاح ، وهذا الانفتاح لا يمكن تصوره بغير الإنسان (أو الآنية) التى هى فى صميمها « تواجد » أو « تخارج » أو « تعرض » لنور الوجود . هذا هو ما أكدته « ماهية الحقيقة » ، وأوضحته الدراسة السابقة عن الأصل فى العمل الفنى عندما اعتبرت « الوسيط المنير » الذى يدور فيه النزاع من أجل الحقيقة . وهذا

هو الذى ستبرزه النزعة الإنسانية التى ستفكر فى الإنسان على ضوء علاقته بالانفتاح على إنارة الحقيقة ونور الوجود . فهى لن تفكر فى إنسانية الإنسان من ناحية أفعاله وإجازاته ، ولا من جهة نشاطه السياسى أو سلوكه الاجتماعى ، وإنما ستفكر فيها كما قلنا من خلال علاقته بالإنارة. ان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى وهب القدرة على الانفتاح لها بحكم وجوده نفسه الذى وصفناه « بالفواجد »^(١) . وهو كذلك الكائن الذى فرضت عليه مهمة الحفاظ عليها . ولهذا يمكن القول بأنه هو حارسها وراعياها . وتؤكد إنسانية الإنسان عندما يقوم بهذه المهمة وبحققها بكيانه وفكره ، وتلنى وتضيق عندما يتفكر لها ويمجز عن القيام بها . ولهذا نجد هيدجر يقول فى بداية رسالته إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان . وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الإنارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة . عندئذ تصبح اللغة هى « بيت الوجود » ، أى المكان الذى تتجلى فيه الإنارة تجلياً أصيلاً ، بينما تظل فى المادة خافية أو منسية لأنفسنا لا نفتقه فى حياتنا اليومية إلا إلى الوجودات التى تظهر فى نورها . ولا شك أن إدراك هذه الإنارة أمر عسير ، لأنها ليست « موضوعاً » يمكن التعبير عنه باللغة التى درجت على وصف الموضوعات المألوفة . كما أنها ليست موجوداً كسائر الموجودات التى تظهر لنا ويسهل علينا إدراكها ، وإنما هى ذلك الذى يجعل تجربة الوجود أمراً ممكناً .

(١) أو *esistenza* - E - راجع ما سبق قوله عن هذا المصطلح فى الفصل الخامس عايدة الحقيقة وفى نفس المحاضرة نفسها .

مهمة الفكر إذن تنحصر في التعبير عن الانارة بالكلمة ، والحفاظ عليها ، وتيسير السبل إلى إدراك ماهيتها . ولعل هذه الفكرة هي التي حركت هيدجر ودفعته منذ البداية للسؤال عن الوجود والحقيقة .

ما هي العلاقة بين الإنارة والوجود ؟

ان الانارة هي الوجود ، بقدر ما يفسر لنا إدراكه وفهمه فيها غير مباشر ولا موضوعي . وهذا هو الذي تعبر عنه هذه الرسالة حين تقول : « ان الفكر يسمح للوجود بأن يستولى عليه كيانا يعبر بالقول عن حقيقة الوجود . والفكر هو الذي يحقق هذا السماح » . فحقيقة الوجود هي هذه الانارة التي « تحدث » وتحمل علاقتنا بالوجود وتبقى عليها . وبهذا تشهد الحقيقة نفسها تحولاً حاسماً في مفهومها وتوظيفها . فلم تعد تحديداً يتعلق بالوجود « وينطبق » عليه ، وإنما أصبحت هي « اللاتحجب » أو الانارة التي لا تفكر في الوجود إلا على ضوءها بل نجعلها مرادفة له . ربما يعمل هيدجر مسئولية الارتباك الذي ننع فيه عند الاطلاع على هذه المصطلحات المختلفة من وجود وإنارة وحقيقة ولا تحجب (أليثيا) في مؤلفاته العديدة . ولكن لعل الرجل عذره . فهي قد صحبت طريقه الطويل في التفلسف ، كما أنه كان دائماً « على الطريق » إليها . ومع ذلك نستطيع أن نقول الآن — بعد اكتمال دائرته الفكرية — إنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وتجربة واحدة . والأهم من المصطلحات بطبيعة الحال هو تحقيق هذه التجربة وبذل الجهد المتصل في سبيلها .

ونسأل الآن : ما هي العلاقة بين الوجود وبين ماهية الإنسان الذي

وصفنا وجوده بأنه « تواجد » ؟ ان الوجود نفسه هو « العلاقة » .
و « الموضع » الذى تكون فيه حقيقة الوجود « وترتب نفسها » فيه هو
الإنسان أو « الآنية المتواجدة » على حد تعبير هيدجر : « ان التعرض
لإنارة الوجود هو الذى أسميه بتواجد الإنسان . والإنسان وحده هو الذى
يختص بهذا الأسلوب فى الوجود . والتواجد المفهوم بهذا المعنى ليس هو
الأصل فى إمكان العقل فحسب ، وإنما التواجد هو ذاك الذى تحفظ فيه
ماهية الإنسان منشأً تمديده » .

كلام عسير بغير شك . ولكنه يبين التحول الذى طرأ على وجهة نظر
الفيلسوف بمد « الوجود والزمان » فأصبحت أوسع وأشمل . لم يمد
« التواجد » مجرد جهد يبذله الإنسان لى يصل إلى هويته أو وجوده
الأصيل عن طريق « شروعه » على إمكانياته ، بل أصبح هو التعرض
لإنارة الوجود والانفتاح عليها . هذه الإنارة لم يعدتها الإنسان ولم يخلقها
بإرادته وفعله ، وإن كانت وراء كل خلق أو فعل . وتدور رسالة النزعة
الإنسانية حول وجود الإنسان أو بالأحرى تواجد ، أى حول فهم
الإنسان بوصفه كائناً متميزاً عن سائر الكائنات الحية بعلاقته بالوجود .
بهذا تفتتح لنا أبواب المجال الذى يمكن فيه تحديد ماهية الإنسان .
وبهذا يكتسب من القيمة والكرامة أضعاف ما أعطته إياه النزعة
الإنسانية . ان إنسانيته الآن مستمدة من قربها من الوجود ، وفكره
منصب على الانفتاح الحادث فى التاريخ ، أى على حقيقة الوجود : « ان
الفكر لا يعمل فى أثناء تفكيره . وربما كان هذا الفعل هو أبسط الأمور

وأسماءها في نفس الوقت ، لأنه يتعلق بعلاقة الوجود بالإنسان .

ومن الطبيعي بعد كل ما قلناه أن تكون اللغة مرتبطة بالوجود . فاللغة تعبر عن تجربة الوجود . والفكر والشعر — كما سنرى بعد — لا يهتمان بشيء قدر اهتمامهما بذلك الانفتاح الأساسي على الحقيقة . وإذا كنا في العصر الحاضر أسرى الفهم التقني أو المنطقي للفكر ، فإن هذا يزيد من مشقة الجهد الذي علينا أن نبذله للاقتراب من الأفق الذي يحاول هيدجر أن يهدينا إليه . صحيح أن المطلق يعلمنا فن التفكير السليم ، ولكنه إن يعلمنا كيف تفكر ولا ما هو الفكر . وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو "تفسير التقني أو «الأداتي» الذي يتحكم اليوم في حياتنا العملية ولا يبدو أن يكون تفسيراً ميتافيزيقياً محدوداً للفكر انحدر إلينا من السنسطينيين وأفلاطون ولم تتوقف أبدي الصناعات الممثلة عن تهذيبه وتفنيجه . وعندما يسير الفكر صوب نهايته ، بابتعاده عن عنصره ، نجده يعرض هذا النقص بأن يجعل من نفسه تقنية وأداة للتعليم ، ومن ثم يؤكد نفسه في برامج التدريس ونظم الحضارة وتصبح الفلسفة بكل بساطة أسلوباً فنياً للشرح والتفسير انطلاقاً من أسس العلل والأسباب»^(١) . ولهذا يحاول هيدجر أن يعيد الفكر إلى عنصره ، أي يعلمه السباحة من جديد في بحر الوجود الذي استبد منه قوته وطاقته وأصلته في فجر الفلسفة . وإن شئنا الدقة قلنا إنه يعيد الوجود إلى الفكر لكي يستولى عليه ، ويزوده بالقدرة والطاقة ، ويعرفه بجوهره الذي نسميه وغفل عنه في غمرة

(١) علامات على الطريق ، ص ١٤٨ وما بعدها .

انشغاله بالموجودات . بهذا يتم التحول الذى ننتظره من التفكير الفلسفى الحق ، وبقتير الصور السائد منذ القدم . فبدلاً من أن نفكر فى الوجود — وهذا بالطبع هو واجبنا المحتوم — نحاول أن يفكر الوجود فهنا ، أن يصبح الفكر شيئاً « يحدثه » الوجود بعد أن يسلم له نفسه وينفتح عليه بكل طاقته وينصت لندائه ويقف منه موقف التلقى والخشوع . وليس التفكير فى الإنارة والأسلوب الذى أنارت به عند هذا الفيلسوف أو ذاك الشاعر ، فى هذا العصر أو غيره ، سوى نوع من الإنصات لنداء الوجود ..

لن نحاول إذن أن نفهم الإنسان باعتباره « ذاتاً » تفسر الموجود من حولها تفسيرات مختلفة — كما فعلت النزعات الإنسانية على اختلافها — بل سنسبر فى الاتجاه الآخر ونجتهد فى فهم ماهية الإنسان من ناحية الوجود نفسه كما نجتهد فى فهمها من خلال علاقة الإنسان به . وسيكون علينا أن نتغلب عن مجال الميتافيزيقا — أو نهزها ونفجدها — لأنها وإن تكن قد فسرت فى وجود الموجود — أو موجودية — فقد عجزت عن إدراك الفارق الاسامى بينهما ، ولم تسأل عن حقيقة الوجود نفسه ، ولا سألت عن العلاقة الحميمة بين ماهية الإنسان وبين الحقيقة . وسيكون علينا أن نفكر فى الوجود الذى نعيش دائماً فى قربه وجوانده ، والذى يتربنا من الموجودات كما يقربنا من أنفسنا . وليس هذا الوجود كما قلنا إلا « الإنارة » التى لا بد من افتراضها حتى يتسنى للموجود أن يظهر كما يتسنى لنا أن نلتقى به . وسنخطئ لو تصورنا أن هذه هى الغاية ونهاية

المطاف ، لأن مهمتنا ستبدأ في الواقع من هذه « المعرفة » — إن جاز لنا أن نسميها بهذا الاسم — التي ستمكننا من النظر إلى ماهية الإنسان على ضوء الانارة التي تحدث في التاريخ . ولا شك أن هذه الانارة قد تغيرت أساليب ظهورها وتجليها باختلاف الفلاسفة والمصور والشعوب . وكانت مهمة الإنسان دائماً أن يحملها ويواجهها ، صمد لها وينفتح عليها ، لا أن يهبط عليها أو يخلقها من العدم . لقد كانت — كما يقول الفيلسوف — قدراً . وما قدر على فرد أو شعب لا يلزم فرداً أو شعباً آخر كل الالتزام . فهل آن لنا أن نفكر في وجودنا والانارة التي سطع بريقها في طرقات تاريخنا ؟ هل نأمل أن نحشد ونتجمع لنجعل قدرنا ونواجه مصيرنا ونعرف حقيقتنا بمد أن طال الرقود والركود ، والتقصير والنسيان ؟

حقيقة اللغة

الشعر والفكر واللغة . هذا هو المجال الذى يبقى علينا أن نستكشفه على هدى الحقيقة ، وبنعمة نورها وتجليها . فلعلنا أن نجد فيها الإنقاذ من المحنة التى تهدد تاريخنا المعاصر ، أو لعلنا أن نشارك بأنفسنا فى هذا الإنقاذ ..

والكلام عن الشعر والفكر واللغة يحتاج الرجوع إلى دراسات هيدجر المتعددة وشروحه المختلفة لنصوص الشعراء، ابتداء من « الوجود والزمان » إلى « الأصل فى العمل الفنى » ، و « هلدلين وماهية الشعر » ، وتفسير بعض قصائد هذا الشاعر الكبير مثل « العودة » ، و « إلى الأقارب » و « كما فى يوم عيد » و « ذكرى » فضلا عن بعض أشعار « ولكنه » و « تراكل » وجثورجه . ولما كان هذا أكبر من أن يتسع له المجال ، فسوف نكتفى ببعض ما جاء فى كتابه « على الطريق إلى اللغة »^(١) ونتناول بوجه خاص محاضراته عن ماهية اللغة وتفسيره لفصيدة « الكلمة » للشاعر ستيفان جثورجه .

يقول هيدجر فى مقدمة محاضراته الثلاث عن « ماهية اللغة » إن هدفه هو « الدخول فى تجربة مع اللغة » . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن نقوم بتجارب على اللغة أو نجمع معلومات عنها ، كما يفعل علماء اللغة وما

(١) على الطريق إلى اللغة ، بفولنجن ١٩٥٩ ، ص ٢٧٠ .

بعد اللغة ، بل معناه أن نلقبه إلى علاقتنا باللغة ، وننفسكر في « سكننا في اللغة » ونستوضح طبيعة شيء يتعاقى بصميم وجودنا . وهو يؤكد فضلا عن هذا أن سؤاله عن ماهية اللغة لا يذهب مسالك الميتافيزيقا الحديثة التي تقيد بها بحوث « ما بعد اللغة » ^(١) . فهذه البحوث هي ميتافيزيقا السيطرة التقنية التي تنشر سلطانها على جميع اللغات لتشغيل أداة التواصل والاعلام التي تصل بين السكواكب المختلفة ..

علينا إذن أن نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها ، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن نلقبها في المادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها . فكيف نخرج من هذه الحال ونفكر في ماهيتها ؟

إننا جميعا نزرع إلى بيت أو قصيدة من الشعر نستشهد بها حين نتأزم مواقفنا في الحياة أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا . فالشعراء أصحاب الرؤية . وكلماتهم لآلئ بحر التجربة البشرية . وكمن أيات قليلة كشفت — كالبرق الخاطف — عن خبرة أجيال طويلة ، وكمن خلصت — في حكم قليلة — ما عجز الفيلسوف عن قوله في مجالات ضخمة (ولقد طالما لجأ الفلاسفة أنفسهم إلى صور الشعر ورموزه وتشبيهاته واستعاراته حين انطلقوا إلى آجال الفكر الخالص وعجزت أجنحة الرؤية والعيان عن

(١) هي اللغة التي تنصب على دراسة لغة أخرى (طبيعية كانت أو فنية مصطنعة كاللغات المنطقية أو نظرية علمية عديدة) بحيث تكون اللغة الأخيرة متميزة عن اللغة التي هي موضوع دراستنا وهذه اللغة البعدية تضم نظريات بعدية عن الخصائص البنائية والدلالية والصورية لغة التي تدرسها ولهذه النظريات أهمية كبرى في تطور السيميائيات والمقولات الحاسوبية .

التحليق إليه . كذلك فعل أفلاطون عندما غادر أرض الحس والحسوس في رحلته إلى عالم المثل ولم يستطع أن يعبر عن تجربته الفكرية المجردة بمثال الخير — وهو أسماعا جميعا — إلا بالصورة والرمز . ورمز الكهف ورمز الشمس والخط كلها تعبير عن عجز اللغة حين يصعد الفكر إلى أفق مرتفع فوق الأشياء والموضوعات المرئية والحسوسة ، فتكبو كذلك جياد اللغة التي خلقت بطبيعة استعمالها لوصفها ومخاطبتها — عن اللحاق به .

ويبدو أن التفكير في ماهية اللغة قد ألجأ هيدجر كذلك إلى التماس العون من الشعراء .. لا لأن علاقتهم باللغة علاقة متميزة فحسب ، بل لأنهم أقدر من غيرهم على التعبير عنها . وكما ذهب إلى هيلدرلين ليستوضحه عن ماهية الشاعر والشعر ، نجده يتجه إلى الشاعر الرمزي ستيفان جنورجه^(١) (١٨٦٨ — ١٩٣٣) 'يتمتع على علاقته باللغة . وهكذا يحل قصيدة « الكلمة » التي كتبها الشاعر سنة ١٩١٩ ونشرها بعد ذلك في ديوانه « المملكة الجديدة » :

معجزة من بعيد أو حلما

جلسته إلى طرف بلادى

وانتظرت حتى تجد ربة القدر^(٢) المظلمة

(١) ارجع لمن شئت إلى الجزء الثانى من كتابى عن ثورة الشعر الحديث لتجد فيه بعض قصائد هذا الشاعر ونبذة عن حياته وأعماله . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

١٩٧٢ م ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ .

(٢) أوبرة القدر الجرمانية توريه .

في نعيمها اسماً تصفيه عليه -
عندئذ أمكنني أن أقبض عليها بقوة
وهي الآن تزدهر وتسلط نافذة في عظامي ...
وقديما حركني الشوق الى رحلة طيبة
ومعى جوهرة تربة ورقيقة
فتشت (١) طويلاً ثم جئتني بالخبر :
« لا شيء هنا يرقد في الأعماق »
هنالك أفلتت من بين يدي
وما كسبت بلدى السكّنز أبدا ...
ففعلمت وقلبي محزون هذا الزهد :
إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

تحدث القصيدة في أبياتها الستة الأولى عن قوة الشاعر وقدرته .
فهو يملك موهبة الرؤية والبصر بكل مدهش وعجيب . وربة القدر في
الأساطير الجرمانية هي التي تهب رؤيته الاسم ، نعمة منها وهدية . والكلمة
هي التي تظهر الموجد أمام الشاعر أو امام غيره من الناس . والأسماء
هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه ، كما تساعد هذه الرؤى على الفتح
والازدهار . هنا نبلغ قمة الفعل الشعري . فالبيت السادس يقول : « وهي

(١) أي ربة القدر .

الآن تزدهر وتسطم نافذة في العظام . ويشير بهذا إلى أن الأسماء هي التي « تحضر » الأسماء وتمدها بالوجود والثبات .

وفي الأبيات الستة الأخيرة يحدثنا الشاعر عن تجربة مختلفة . فهو لا يحمل معه شيئاً من بعيد ، وإنما رجع من رحلته الطيبة ومعه شيء قريب : جوهرة ثرية رقيقة . ما الذي نهمه من هذه الجوهرة ؟ ربما كانت هي الجوهرة التي تظهر وجود الشاعر نفسه . ولكن ربة القدر تفتش في نهبها فلا تجد لها اسماً : لقد استطاعت قبل ذلك أن تجد لكل موجود اسماً ، فما الذي يعجزها الآن عن العثور على اسم لهذه الجوهرة ؟ أن تكون شيئاً لا وجود له ؟ ولكنها جوهرة . والجوهرة شيء غالي ونفيس ، موجود من نوع مميز . وحين تغيب الكلمة تختفي الجوهرة وتفلت من يد الشاعر . هذا الغياب يشير إلى وظيفة أخرى للكلمة ، إلى أسلوب آخر من أساليب وجودها . فهي لا تقتصر على إضفاء الاسم على الموجودات ، وليست مجرد بد تمتد بالاسم إلى ما نتصور وجوده ، بل هي قبل كل شيء ذلك الذي يهب الوجود ويضفي الكينونة .

تنهى القصيدة بهذين البيتين :

فتملكت وقلبي محزون هذا الزهد :

إن تنكسر الكلمة لا يوجد شيء .

فكيف نفهم هذه النهاية ؟ ما الذي يزهد فيه الشاعر أو يصد عنه ؟ وما الذي تعلمه هنا من جديد ؟ أنه شيء يتعلق بالرأى الذي كان يؤمن به

من قبل عن العلاقة بين الشيء والكلمة . لقد تعلم الآن أن يتغلب على هذا
الرأى السابق . والتغلب ينطوى فى نفس الوقت على وعد . فالكلمة تبدو
له الآن فى ثوب جديد : انها هى التى تضافى على الشيء وجوده وتحافظ عليه .
عرف الشاعر أنه حارس الكلمة ومدبرها . وإذا كانت تجربته قد
انتهت بالاخفاق ، اذا كانت ربة القدر قد عجزت عن العثور على كلمة تسمى
بها تجربته الجديدة ، فلا يجب أن نفهم من هذا انها تجربة سلبية خالصة ،
أو أنه خرج منها مائداً كل كنوزه . لقد تعلم الزهد والصد والتغلب على
عقيدته السابقة ، ولكنه تعلم شيئاً لم يكن يعلمه عن سلطان الكلمة وقدرتها .
والأسمى الذى يشعر به على ما فقده ، وضاع منه ، يحمل فى طياته وعداً بما
يدخره المستقبل من حضور الغائب واقتراب البعيد . ولعل هذا الاحساس
بالأسمى أن يكون هو المسيطر على هيدجر نفسه ، فهو الاحساس « بزمن
الحنة » الذى عبر عنه هلدريش ببيتته المعروف : « لم الشعراء فى الزمن
الضنين ؟ » حين افتقد أولئك الذين يؤسسون بالكلمة « ما يبقى » . وإذا
كان الوجود قد احتجب عنا نوره ، فإن التفكير فى هذا الاحتجاب
والاحساس العميق به يمكن أن يكون إيذاناً بظهوره ووعداً بحضوره .
وموقف هيدجر من الميتافيزيقا يوضح ما نقول . فتاريخها فى رأيه هو زمن
نسيان الوجود . وطبيعى أن تفكير هيدجر لا يلغى هذا الزمن ببساطة ،
ولإنما يحاول أن يشعرنا بغياب الوجود عنه ، وبأننا نعيش فى زمن لم يفكر
بمد فى هذا الغياب تفكيراً أصيلاً ، حتى يمهّد لامكان التحول الذى لا
يستطيع أحد أن يتنبأ به وعده .

ما علاقة هذا بمحدث هيدجر عن اللغة ؟

ما شأنه بما يقوله عن قدرة الكلمة ؟

الحق أن المشكلات التي يثيرها ليست مجرد مشكلات للبحث ، وإنما هي وعاء يضم تجربته الأساسية ، ويقدم من خلاله سؤاؤه عن الوجود . كما فعل في بحوثه عن العمل الفني ومشكلة التقنية وشروحه لنصوص الفلاسفة وقصائد الشعراء . . الخ . انه يريد أن يستمع إلى نداء اللغة . واللغة هي لغة الوجود . ولا بد أن نتحدث اللغة إلينا ، أن تعبر لنا عن ماهيتها : « فهاية اللغة هي لغة الماهية » . ولن تنسئ لنا تجربة اللغة حتى يحدث هذا . وخير ما يمهّد لهذا الحدث أن نحس بجوار الشعر والفكر ، ونتمكن من السكن في هذا الجوار . صحيح أن المفكرين قد قدموا لنا أفكاراً قيمة عن اللغة ، وان الشعراء قد أبدعوا آيات لغوية رائعة ، غير أن ماهية اللغة لم تعبر عن نفسها عند احد منهم ولا في أى مكان بوصفها لغة الماهية . فما تقوله اللغة نفسها بختفى عادة وراء ما يقال من خلالها . وربما كان السبب في هذا أنها تتمسك بالأصل الذي انحدرت منه وتأبى على ماهيتها أن تظهر . وربما كان السبب أيضاً أننا لم نفكر بعد تفكيراً أصيلاً في الشعر والفكر ، وهما الأسلوبان الميزان في القول ، ولم نحاول أن نلتصمهما حيث ينبغى أن يلتصما ، أى في الجوار الذي يؤلف بينهما .

ونعود إلى تفسير قصيدة جثورجه عن الكلمة . فهي لا تقتصر على القول بأن هناك علاقة بين الشيء (الوجود) والكلمة ، بل تزيد عليه أن

الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه . انها هي التي تجعل الشيء شيئاً ، وما وصفناه بالعلاقة بينهما هو في الحقيقة أقرب إلى « التمكن » .
فالكلمة هي التي تمكن الوجود من الوجود وتكفله له .

قلنا ان الشعر والفكر يربط بينهما الجوار . فما هو العنصر المشترك بينهما ؟ انه عنصر اللغة نفسها . ولكننا جميعا نعلم ان الشعر غير الفكر . هذا ما يشهد به الحس الضميم ولا ينكره هيدجر . وإذا كان الشاعر والفكر ، والعالم ورجل الشارع يستخدمون لغة واحدة أو عنصرا واحدا ، فإنهم يختلفون مع ذلك أشد الاختلاف تهما لاستخدام الكلمة في الشعر أو الفكر أو العلم أو الحياة اليومية . وربما أوحى الهمنا تفسير قصيدة جنورجه أننا لسنا جوار الشعر والفكر ، اذ كان الفكر هو طريقنا الى فهم ما يقوله الشاعر . ولكن المسألة أعقد من هذا . فهذه المحاولة التي قمنا بها يعوزها ادراك الجوار في ذاته . اننا نقيم حقا في اللغة ونتمخض منها سكنا لذا ، ولكن الاحساس بهذا المتنام والسكن من أصعب الأمور . واذا كان هذا السكن هو الذي يحدد ماهية الانسان ، فإن العودة إلى ما يسميه هيدجر « مقر الوجود الانساني » هو الواجب الأسمي علينا ، وهو الذي يتبعه اليه بكل جهده وفكره . ولا ينبغي أن نتصور هذا « المقر » « مكانا ثابتا » لا يبرحه الانسان ، بل لا بد من اعتباره المكان أو المجال الذي تتفتح فيه امكانياته الأصلية التي عرفناها عند الحديث عن تحليل الآنية في « الوجود والزمان » . ولا ينبغي أيضا أن نفهم هذه العودة بمعنى الرجوع للقديم ، فهذا شيء تأباه تاريخية الانسان كما يأباه التسكوين الزماني للوجود نفسه .

هذه «الرجمة» إلى مقر الوجود الانسانى والماهية الانسانية تقابل ما نلسه اليوم من «تقدم» فى ماهية الآلة مقابلة الضد لل ضد . ومابقى الانسان على جبهه بقوام ماهيته وأساسها ، فسيظل كل تقدم فى السيطرة الآلية والتقنية أمرا مشكوكا فيه ، لأنه سيقس تقدمه بمدى تحكمه فى الطبيعة لا بمدى معرفته وحقيقته أو بالطبيعة نفسها بما هى كذلك .

ولكن ما هى هذه الجوهره التى يحملها الشاعر معه ؟ كيف نفهمها ؟ ما معنى هذا الرمز ؟ ولماذا تعجز ربة القدر عن ايجاد اسم لها ؟ ان هيدجر يقترح علينا أن تكون هذه الجوهره هى الكلمة نفسها . هنا يعرف الشاعر حدوده التى لا يصح أن يتخطاها . فهو يفتش فى « وطن الشعر » عن كلمة تسمى الكلمة فلا يثر عليها . أيمكن أن يساعده النكر ؟ إن الكلمة ليست شيئا . عبثا نبحث بين الأشياء عن الكلمة . والكلمة لا « تكون » بالمعنى الذى « تكون » به الأشياء والوجودات . ومع ذلك فكينونتها متميزة عن كل الأشياء .. ولهذا لا يجوز لنا أبدا - من الناحية الموضوعية البحتة - أن نقول عنها إنها تكون ، والأولى أن نقول : انها تعطى^(١) .

انها تعطى بمعنى العطاء والاهداء . ولكن ما الذى تعطيه ؟ الجواب بسيط : انه الوجود . وهى لا تعطيه بالمعنى الذى كان مفهوما فى المصور الوسطى من أن الله أو الكلمة هى التى تخلق الموجود . بل بالمعنى الذى

(١) الطريق إلى اللغة ، ص ١٩٣ - ويلاحظ أن الكلمة الألمانية فريد أيضا أنها توجد

Es gibt

فهمناه من قبل من « الانارة » التى تعجلى فيها الموجودات وتظهر ، دون حاجة منها الى خلقها وإيجادها .

ونقترب الآن من فكرة الجوار بين الشعر والفكر ، ونحاول أن نفهمه من خلال اللغة نفسها : « فالإنسان لا يكون إنسانا الا بقدر ما ينصت لنداء اللغة ، وبقدر ما يستخدم للغة وللحديث بها » . هذه العبارة تغير محور الارتكاز الذى عرفناه حتى الآن (فقد تحدثنا عن علاقة الماهية بالإنسان ووصفنا اللغة بأنها سكنه ومقامه الذى يحيا فيه دون أن ينتبه اليه أو يتفكر فى أمره ، فهو أبعد شئ عنه وان كان أقربه اليه . وها هو ذا الإنسان يتوارى قليلا لى تبرز اللغة الى مقدمة المسرح (وهى — إن صح هذا الطعن — مخاطبنا كما يخاطب الممثل أو الراوية جمهور المتفرجين فى المسرحيات الملحمية) أو المسرحيات التى أصيبت بوباء « الموضة » دون أن يكون لها من الملحمية أدنى نصيب) لى تقول لنا : لقد درجتم على اعتبار اللغة أداة اتصال وتوصيل ، وظننتم أن اللغة وسيلة تستخدمونها . ولكن ما رأيكم — دام فضلكم (— فى أنكم مخطئون فى حقها وحق أنفسكم) ان اللغة يا سادة هى التى تستخدمكم . تعلموا إذن أن اللغة هى التى تستخدم الإنسان — وعليه أن يطيعها وينصت اليها (— لا الإنسان هو الذى يستخدمها — وربما ثار أحد المتفرجين فنهض غاضبا من مقعده — كما يحدث كثيرا فى مسرحيات هذه الأيام) — وصعد الى خشبة المسرح وصاح : ما هذه الاهانة ؟ إنك أنت الذى تجعل منها شيئا . ما عسى أن تكون هذه اللغة التى تريد منا أن نخدمها ونكون فى طاعتها ؟ أرجعتم بنا الى نظرية الأصل

السماءى للغة وما فيها من خزعبلات عفى عليها الزمن ودفنها العلم ؟ ولكن « الراوية » لن يستسلم بهذه السهولة . سيمحافظ على دوره ولو حاول المغفرون كلهم أن يزحزحوه من مكانه ! وما هو ذا يقول فى تودة تليق به ان ماهية اللغة هى القول . والقول ^(١) - فى اشتقاقه الأصيل من اللغات الهندو - أوربية التى تجهلونها ويعرفها المؤلف (- معنى الاشارة والدلالة . وهو معنى كذلك الاظهار . والاظهار - وهذا ما لا تعلمونه أيضا - مرتبط بانارة الوجود التى تحرر وتمطى ، وتمنع وتخفى . فما الذى تعطيه وتمنعه ، ما الذى تظهره وتجببه ؟ انه العالم . وهذا شئ غير جديد على من درس « الأصيل فى العمل الفنى » لذا قلنا فيه إن العمل يظهر حقيقة الوجود ويحببها ، يعطيها ويمنعها . هكذا يمكننا أن نقول - سواء فهمتم أم لم تفهموا - ان ماهية اللغة هى : لغة الماهية . وهى عبارة او تأملتها وما وعشتموها لحولتكم من الأعماق ..

فالماهية فى الشطر الأول من العبارة غيرها فى الشطر الثانى . إنها فى الأول تأتى اجابة على السؤال عما هى . واللغة هنا هى الموضوع الذى نبحث من ماهيته عن طريق مفهومنا وتصورتنا عنه ، بحيث نستطيع أن نجيب على من يسألنا « ما هو » . وهذا يعود بنا إلى الأبيات الستة الأولى من قصيدة « السكلة » ، كما يرجع بنا كذلك الى مجال التصور المبتايفيزيقي

(١) يحاول هيدجر ان يترجم بالقول Sagen الى كلمة Sage و Saga وهى الكتابة الخرافية المأثورة - دون أساس تاريخى - عن خوارق الابطال فى آداب الشعوب الشمالية .

التقليدى . أما الماهية فى الشطر الآخر من العبارة فهى التى ستأتى بالتحول
المنتظر . لأنها ستنتقلنا من ميدان التصور الميتافيزيقى الذى طال حبسكم فيه ،
الى مجال الفكر غير الميتافيزيقى الذى نريد أن نهدىكم اليه . هذا شئ
سيصدكم ويثير دهشتكم . ولكن أين الفكر الحقيقى الذى لا يصدكم
ولا يدهش ؟ ان الماهية الآن ليست الاجابة على سؤال عما هو الموضوع —
لأننا لسنا بصدد موضوع ولا شئ موضوعى — وانما تفيد معنى الحفاظ
والضمان والعطاء . فاللغة تهمننا ، وتوصل بصميم وجودنا ، وتحركه وتلصق
شفافه . واللغة تفهم بهذا المعنى الماهية التى تحرك وتمنح . ما هو هذا الذى
يحرك ويمنح ؟ إن أعمال هيدجر الأخيرة — وبخاصة محاضراته عن الشئ^(١) .
تسميه « الرباع » أى اتجاهات العالم الأربع من أرض وسما و من فائين
وسماويين فى علاقتهم ببعضهم البعض . ما صلة هذا باللغة ؟ ان اللغة هى
التي تحمل تفاعل هذا الرباع أو هذه الوجوهات الأربع أو هذا العالم . وفى
هذا التفاعل « يحدث » القرب . والقرب والقول أسلوبا للاظهار ، أى
أسلوبا « كينونة » اللغة واحضارها للوجودات من التحجب الى النور .
تلك هى ماهيتها .

لا شك أن المتفرج الذكى قد تذكر الشاعر هلمرلين عند سماع كلمات
الأرض والسماء والفائين والسمويين . وربما تذكر قصيدته الكبرى

(١) راجع لكاتب السطور مقالاً بعنوان : ما هو الشئ ؟ فى « كتاب مدرسة الحكمة »
القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ص ٢٨١ — ٢٦٣ .

« خبز ونبيذ » التى يقول فى نهاية المتطورة الخامسة منها :
هكذا الانسان ، حين تكون الثروة بين يديه
ويؤثره الرب نفسه بالنعم والمدايا
لا يفتن اليها ولا يراها .
عليه أولا أن يتحمل ويقاسى ،
لكنه الآن يمسى أعز الأحباب الى نفسه ،
ولا بد ان تفتتح الكلمات التى تدل عليه
كما تفتتح الأزهار (١) .

وقد لمح هيدجر « الكلمة » - زهرة النعم كما يسميها هلدلين ! -
أو الكلمات كما جاءت فى هذه التمهيدة ففهم أنها هى « الجهة » التى تسمح
للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تتقابل وتتفاعل . وفى
هذا التفاعل كما قلنا يتم القرب والاطهار والاحضار ، أى يكون الوجود ،
فليست اللغة شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هى - إن صح التعبير -
سيدة العلاقات . . . هى محرك العالم وكاشفة الوجود . وهى التى تعطى
وتمنح ، وتحفظ وتحمى . وعلى الانسان أن يسكن فى بيتها ، ويحرسه
ويرعاها . . .

ونخطئ لو تصورنا أن النطق فى اللغة نتيجة عملية فزيولوجية وفزيائية

(١) راجع ان شئت كتابى عن هلدلين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٤ ، مجموعة
نوايخ الفكر الغربى ، ص ٢٢٨ .

ونفسية : « ان المنطوق المسموع من اللغة يحتفظ به في التوافق الذى يوفق بين جهات العالم الأربع أو رباعه الفريد ويجعلها تتفاعل وتتداخل » .
(ص ٢٠٨) .

كلام غريب كما قلت لكم . ولكن غرابته تأتي من تأصيله . فنحن ننظر الآن إلى أصل اللغة ، لا إلى استخدامها ووظائفها ، نقابل ماهيتها التى « يكون » بها الوجود ، ولا نعتبرها وسيلة أو أداة ، نراها تمنح وتعطى وتحرر وتبصر ، ولا نراها قيدا يتحكم فينا طول العمر . هل تفهمون من هذا أنها قوة متعالية ؟ ولكن هذا هو الفهم الميتافيزيقى الذى نريد أن نحولسم عنه إلى فكر الوجود . انها القرب السكامن في قوى العالم الأربع ، أو هى « التجميع » الأسمى - إن شئنا أن نوافق هيدجر على تفسيره لكلمة اللوجوس عند هيراقليطس - وهى - كتجميع أصلى - ساكنة وبلا صوت . لأنها هى التى تنعم على الانسان بقول « يكون » و « يوجد » . لغة السكينة هذه هى لغة الماهية . ويمكننا أيضا أن نقول : لغة الوجود (بشرط ألا نفهم الكلمة الأخيرة بمعانيها الميتافيزيقية القديمة) والبيت الأخير من قصيدة « الكلمة » يشير بوضوح إلى انكسار الكلمة ، الكلمة التى ألفناها وتعودنا عاينها ، كما يدعوننا إلى فهمها والتفكير فيها من حيث هى سكونية . وإن يمكننا أن نفهمها هذا الفهم إلا اذا عرفنا أن الشعر والفكر متجاوران - والجار حبيب الجار - وجوارهما فى اللغة التى تمنح القرب وتهديه . فاللغة تعبر . وهى بهذا التعبير تدل وتبشر ، وتصل إلى

كل جهات الوجود ، فتظهر الموجودات أو تخفيها ، تديرها أو تسدل عليها الحجاب . والاظهار « حدث » ، لن يدركه الانسان حتى يستمع الى اللغة ويطيعها ، لأنها لن يسمح له بأن يعبر بها حتى يقف منها موقف الطاعة ، نفس الموقف الذى يقفه من نور الوجود . ان الانسان محتاج الى اللغة ، واللغة بحاجة الى الانسان ، وان لم تسكن صميمته أو خاضعة لارادته ونشاطه اللغوى . والحديث الذى تحدثه اللغة بعيد كل البعد عن تسلسل الأسباب والنتائج . انه الحدث الذى يمنح الانارة والانفصاح ، فيظهر الوجود ويتجلى ، أو يغيب ويحتجب .

وهذا الحدث أو هذا العطاء لا يمكن تفسيره أو فك رموزه . لأنه شئ أخير . تصطدم به الفطرة ولا تعلمه . فهو الذى يعطى كلمة « يوجد » ويرد الوجود الى أصله .

هل عرفتم دين الانسان نحو اللغة ؟ أدريتم كيف تتيح له ان يعبر بها ، حين تتيح له « النور » الذى يظهر كل موجود ؟ أرايتم أن « النطق » فى حقيقته « تطابق » مع قول اللغة وحدثها ؟ وأن « اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق بما تقوله اللغة الساكنة ؟ » (ص ٢٦٠) .

هل أصبحتم مستعدين لمواجهة « الحدث » الذى يظهر ويحتجب ، ويتحول ويحولكم معه ؟ وهل تملكون القدرة على القرب من هذا الحدث لكي تكون لكم لغة أصيلة ؟ وهل يحسن شعراؤكم ومفكروكم الاستماع الى ندائها لكي يصبح الشعر فكرا والفكر شعرا ؟ أم تراكم مصرين على تحويل اللغة الى أداة تستهلك معكم كالثوب البالى ؟

حقيقة الفكر

هل انتهت الفلسفة وبدأ الفكر ؟

فلنعاول في هذا الفصل الختامى أن نقلت للوراء لنتنظر الى الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا آن أو ان تخليها و « العودة الى أساسها »^(١) ، ونتطلع الى الأمام لنستشرف فكر الوجود الذى لم يعد ميتافيزيقا .. وسوف يساعدنا هيدجر نفسه على القيام بهذه المحاولة التى تراجع بها جهده الضخم الذى يشبه جبلا شامخا لم يستطع الباحثون — على وفرتهم — الصعود الى قمته واكتشاف كل شعابه . فقد ألقى فى سنة ١٩٦٤ محاضرة تحمل هذا العنوان المثير : « نهاية الفلسفة ومهمة الفكر » . وقد نقلها الى الفرنسية جان يوفريه (الذى سأل عن مفهوم النزعة الانسانية ورد عليه برسائله التى تعدثنا عنها) وفرانسوا فيدييه ، وظهرت الترجمة الفرنسية سنة ١٩٦٦ فى باريس فى مجلد بعنوان « كير كجور حيا » يضم دراسات مختلفة عن الفكر الدنكرى الكبير . وأخيرا نشرت المحاضرة فى كتاب عن قضية (موضوع) الفكر ظهر فى سنة ١٩٦٩ بمدينة توبنجن .

(١) كما يقول عنوان المدخل الذى كتبه هيدجر وقدم به لمحاضراته الشهيرة : « ما الميتافيزيقا » وقد نقله الدكتور محمود رجب الى العربية ونشر فى كتاب يضم محاضرات هيدجر الثلاث : ما الفلسفة ؟ ، ما الميتافيزيقا ؟ هلدرلين وماهية الشعر ، بالاشتراك مع الاستاذ فؤاد كامل ومراجعة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ونعترته دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٧٧ - ٩٧ .

ما الذى يأخذه هيدجر على الميتافيزيقا بحيث ينبغي تجاوزها والرجوع الى أساسها الذى نسيته ولم تفكر فيه ؟ سؤال شغل هيدجر مدى حياته ، وأجاب عنه فى العديد من كتبه ومحاضراته ودراساته . وكان من الطبيعى أن يطور تفكيره فى هذا الموضوع ، شأنه فى هذا شأن كل كائن حى . ولعل هذه المحاضرة الاخيرة أن تبين لنا وجهة نظره التى استقر عليها .

« ان الميتافيزيقا تفكر فى الوجود بما هو موجود على طريقة التصور المؤسس »^(١) . انها تبحث عن أساس الوجود ، وتسمى هذا الأساس باسم الوجود . وهى تصور تصورا لا غبار عليه حين ترى انه هو الذى يوجد للوجود أو يحضره وبمعل على اظهار كينونته . غير انها تصور هذا التأسيس كما تصور السبب والسبب أو العلة والمعلول . لقد وصفته عبر تاريخها الطويل بأوصاف مختلفة أخطأت معناه الحقيقى فى كل مرة : فقارة يكون هذا الأساس هو الله بوصفه السبب الأسمى والأخير (سواء عند أرسطو أو فى العصر الوسيط) أو يكون هو السبب الترنسندنتالى أو الشارطى (كما نجده عند كانط شرطا لامكان التجربة أو بالأحرى لامكان قيام موضوعات التجربة) وتارة أخرى يكون هو الحركة الجدلية التى « يفض » بها الروح المطلق نفسه (كما نرى عند هيجل) أو يكون تفسيرا لعملية الانتاج (كما نرى عند ماركس) أو ارادة للقوة وهى فى صميمها ارادة المزيد من الحياة التى تضع نفسها أو تبدعها حين تبدع القيم (كما

(١) موضوع الفكر ، فونجن ، ١٩٦٩ ، ص ٦٢ .

نجد عند نيتشه الذي يرى هيدجر أنه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية بعد أن سارت في طريق « الذاتية » الى آخر مداه .

واذا فالخاصية التي تميز التفكير الميتافيزيقي الذي يبحث عن سبب الوجود هي أنه يبدأ من هذا الوجود (أو الكائن) فيه صورته من جهة وجوده (أو كينونته) ويعبر عنه تعبيره عن شيء ما قد عرف أساسه بالفعل .

ولسكن هذا التصور الميتافيزيقي قد بلغ نهايته . فما هو المعنى المقصود من نهاية الميتافيزيقا أو الفلسفة ؟ ليس معناه بالطبع أنها توقفت أو انطقت ، ولا يمكن أن نفهم منه أننا نلغيها ببساطة أو نستخف بشأنها . فالمقصود بنهاية الفلسفة أنها وصلت الى الموضع الذي فيه يتجمع تاريخها كله في أقصى امكانياته . بهذا تكون قد تمت . والتمام غير السكالي أو الاكتمال . لأن المراد به انها بلغت النهاية ، سواء عند نيتشه أو عند هيدجر نفسه . والواقع انه ليست هناك فلسفة أكمل من غيرها . فليست فلسفة كانت بأكمل من فلسفة أفلاطون ، ولا هذه أكمل من فلسفة بارمينيدز . والأولى من هذا أن نقول إن كل فلسفة - مثلها في هذا مثل كل أدب أو فن عظيم - تعبر عن شيء يعمل ضرورته في ذاته . ونحن نتع في خطأ المفاضلة بين الفلسفات لو نظرنا اليها بمنظار العلم الوضعي المتطور . عندئذ يمكن أن نتصور أن المتأخر أكمل من المتقدم ، أو أن الحاضر يلقى الماضي . وهذه النظرة « العلمية » لا يمكن بحال من الأحوال أن تطبق على تاريخ الميتافيزيقا . فالفلسفات التي جاءت بعد أفلاطون لم تسقط فلسفته ولم تعزلها

في متحف العاديات القديمة .. ولعلنا لا نبالي لو قلنا إن الفلسفة الأفلاطونية مغلغلة في تاريخ الميتافيزيقا كله ، وان صورتها الأخيرة عند نيقيشه ليست في الحقيقة سوى أفلاطونية مقلوبة . ولعل الفيلسوف الانجليزى وايتهد ألا يكون أيضا قد أسرف في المبالغة حين قال إن الفلسفة بأسرها ليست سوى هوامش وتمايلات على أفلاطون .

هل معنى هذا ان الفلسفة لم تتطور ؟ (تطورت بالطبع ، ولكنه كان ولا يزال تطورا غير التطور العلمى الذى ينسخ آخره أوله وبغنى حاضره عن ماضيه) اللهم الا عند المهتمين بتاريخ العلم) . ولقد تطورت الفلسفة أو بالأحرى تفتحت وفتحت نفسها - ان صح تعبير هيجل (- في العلوم المختلفة التى استقلت عنها (ثم لم تكف بهذا بل بدأت في السنوات الأخيرة تغزوها بمناهجها ومقاييسها وتحاول على يد المتطرفين من الوضعيين أن تشبكها في ذيلها) ولا ينكر أحد أن كثيرا من المسائل التى كانت تقناولها الفلسفة قد انتقلت اليوم الى ميدان العلوم المتخصصة ، وأصبح من المستحيل على الفيلسوف أن يدلى فيها برأى قبل أن يعرف وجهة نظر العلماء . وربما وقع في ظننا أن العلم قد أزاح الفلسفة عن مكانها وحكم عليها بالبطالة الأبدية (ولكن الواقع أن هذا علامة تدل على تمام الميتافيزيقا ووصولها الى نهاية امكانياتها . ذلك أن النظر السطحي وحده هو الذى يفصل العلم الحديث عن الميتافيزيقا الحديثة التى نشأ على أرضها ، واكتسب طابعه « التقنى » الذى يتحكم اليوم فيه من الطابع التقنى الذى غلب على الميتافيزيقا منذ عهد بيكون وديكارت على أقل تقدير . وما تفتتح الفلسفة في العلوم

المستقلة التي يزداد التعاون والتداخل بينهما الا دليل مشروع على تمام الفلسفة . فالفلسفة تنتهي في عصرنا الحاضر . ولقد وجدت مكانها في النزعة العلمية المسوطة على البشرية العاملة . والطابع الغالب على هذه النزعة العلمية هو الطابع التقني والسيبرنيطيقي^(١) الذي يحقق انتصاراته في عالم الآلة والصناعة والتقنية والمجتمع الانساني الذي انعكست عليه آثاره .

هذه هي الصورة التي انتهت اليها الفلسفة وكانت بذورها كامنة في الفكر الغربي وطموحه الى المدنية العالمية .

هل ذابت الفلسفة في هذه النزعة العلمية السائدة ؟ هل انتقلت الى العلوم المتخصصة وتبددت كل امكاناتها أم وصلت كما قلنا الى غايتها الأخيرة ؟ ألا تنطوي الفلسفة على امكانية خافية عليها هي نفسها ؟ هل يمكن أن تكون هذه النهاية بداية فسر جديد ، وتنعق خرافة العناء التي تبعث من الرماذ ؟ ألم يبق أمام الفلسفة الا أن تنوح كما ناحت « هيكلوبا » زوجة الملك برياموس على أبنائها الذين ذبحوا أمام عينيها . كما قال كانط في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص . أم تجتر أحزانها كالليامة الوحيدة في عشا بعد أن هجرتها أفراسها ونسيتها وتنسكت لها ؟

(١) أو الكبيريطيقية (من كوبرنيكس أي الملاح في اللغة اليونانية وقد استعملها أفلاطون في محاوراته وأمير سنة ١٨٣٤ في تصنيفه للعلوم) ولكنها اشتهرت في السنوات الأخيرة وارتبطت ببحوث التحكم الذاتي في الآلات والاجهزة المزودة بما يعبه العقول التي تضبط حركتها كالحاسب الالكتروني وأجهزة انبلاق الصواريخ ومركبات الفضاء وأجهزة التفتيش والكشف .

لا يمكن بطبيعة الحال أن نزيح الفلسفة ونفصل منها كأنها عبء قديم أو جثة عزيز لا ندرى كيف نفصل منها (بل لابد من التفكير فيها وفي تفتحها عبر التاريخ ، على نحو ما فعل هيدجر طوال حياته . لم يكن ثم هذا التفكير أن يبحث في تاريخ الفلسفة أو يبعث بعض حقائقها الماضية ، بل كان في صميمه « تذكر » بما نسيته ولم تفكر فيه ، أى بمعنى الوجود نفسه « كما كان « دعوة » الى امكانية لم تنبئن معالمها ولم يبق أكد بعد موعد تحققها . صحيح أن المدنية العالمية - التى بدأت فى عصرنا الحاضر غزوتها التقنية والعلمية الخطيرة - قد امتصت الفلسفة وأذابتها فيها ، ولكننا نستطيع أن نقول أيضاً إن هذه المدنية العالمية ستجاوز فى يوم من الأيام طابعها التقنى والعلمى والصناعى ، وستكتشف أنه ليس هو المقياس الوحيد ولا « السكن » الوحيد فى هذا العالم ..

ما هى قضية هذا الفكر ، وما هو موضوعه ؟

ان هيدجر يتناول محاولتين من أهم المحاولات فى العصر الحديث للإجابة على هذا السؤال ، وهما اللتان قام بهما هيجل وهسرل . وقد تبين له من التحليل أنهما لم يختلفا على موضوع الفكر - فقد اتفقا على أنه هو الذاتية - وإنما اختلفا على النهج . فالجدل التأملى مثلاً عند هيجل يوضح لنا كيف يظهر موضوع الفلسفة من ذاتها ويصبح حاضراً واعياً بذاته . والظهور بفرض النور الذى يجعل فيه كل ما يظلم . والنور بدوره يفترض المكان الفقوح أو الانفتاح . والفكر التأملى لا يستغنى عن هذا الانفتاح الذى ييسر له النفاذ الى الموضوع الذى يفكر فيه :

رأينا في الفصول السابقة ان الانفتاح هو الانارة (راجع ما قلناه عن ماهية الحقيقة ، وجقيقة الفن ، وجقيقة الانسان) . وكلمة الانارة في الألمانية والفرنسية ^(١) تدل في الأصل على تغذية مكان بين الأشجار المتكاثفة في الغابة . ولو نقلناها الى موضوعنا نقلا مجازيا لأمكننا القول ان النور لا يوجد الانفتاح بل هو شرط سابق عليه ، حتى تظهر الأشياء فيه ويتفاعل المضي والمظلم ، والظاهر والخفي . فالانارة انفتاح لكل ما يكون وما يفقد الكينونة ^(٢) . ولا بد أن يأتي اليوم الذي نأل فيه : أليست الانارة أو الانفتاح الجر هو المجر الذي يجمع المسكان الخالص والزمان بانبثاقاته الثلاث وكل ما يوجد ويكون فيهما أو كل ما يفقد الوجود والكينونة . لا بد أن يأتي هذا اليوم ونرد على سؤالنا بالاجاب .

قلنا ان الميتافيزيقا قد نسيت الوجود وعاشت تاريخها غارقة في هذا النسيان . ونستطيع الآن أن نقول انها نسيت الانارة ولم تعرف عنها شيئا . صحيح أن الفيلسوف مرتبط بها على الدوام . وقد ظل الفكر اليوناني في انبثاله بأمر الوجود أو الحضور على اتصال بها . فأفلاطون يدرك الموجود من ناحية مظهره أو منظره (الأيدوس) ولم يفقه أن يشير الى النور ، وبارمنيدز يذكر الأليثيا (اللا - تحجب) صراحة في قصيدته الفلسفية . وبشبهها بكرة تامة الاسعدارة تتساوى فيها البداية والنهاية . لم يستغن الفكر اليوناني إذن عن الانارة ، ولم تنقطع صلته بها . وليكنه لم يفكر

(١) الكلمتان على الترتيب : *Clairière - Lichtung*

(٢) موضوع الفكر ، ص ٧٢ .

فهي ولا فكر في الانفتاح الذى يظهر فيه كل موجود أو كل منفتح .
لوجود . وكذلك قصرت الفلسفة الحديثة في التفكير فيه . وقد آن الأوان
لبحرية هذه الانارة أو هذا الانفتاح ، فهو الطريق الذى تتبعه في سؤالنا
عن الوجود ، سواء من ناحية وجوده أو حضوره ، أو من ناحية بلوغه
هذا الوجود والحضور . ولابد من أن نفكر في الأليثيا - أو اللاتجيب -
بوصفها هذه الانارة التى تكمل الوجود والفكر وتؤمّنهما . وتضمن
التفاعل بينهما .

لقد طرح اليونان السؤال عن العلاقة بين الفكر والوجود ، وظل هذا
السؤال مطروحا على الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل . وما هو ذا هيدجر
يفكر في هذه العلاقة من ناحية الأليثيا . وقد رأينا كيف كان الباعث
الحرك على تفكيره هو السؤال عن الوجود والحقيقة ، ونحن الآن نرى أن
« الأليثيا » هى مجال الوجود والحقيقة جميعاً وعنصرهما الذى يفيشان
وبتفاعلا في تياره . لقد لاح فجرها وتردد صداها لأول مرة عند بارمنيدز ،
ثم نسيتمها الميتافيزيقا حين تصورت أن وجود الوجود هو العملة الأولى أو
السبب الأول فراحت تبحث عن أسمى الموجودات على اختلاف صورته
وأشكاله ، وظلت بذلك آنطية (موجودية) - لاهوتية . وما نحن أولاء
نشهد التحول على يد هيدجر ، ونرى كيف تحول هو أيضا في هذه المرحلة
الأخيرة من تفكيره عن السؤال عن ازدواحية الوجود والحقيقة الى السؤال
عن الأليثيا التى تحملها معا وتكمل لهما « الوقوف » فى نورها . وهكذا
تصبح الحقيقة بمعناها التقليدى الذى عرفناه - أى انطباق المعرفة على الشئ -

ممكنة عن طريق الانارة وحدها ، كما تتحرك البداهة واليقين بكل أنواعه ومستوياته ويتم « التحقق » من الحقيقة نفسها في ضوء هذه الانارة .

الانارة إذن هي الأصل الذي نسيناه وأغفلناه حين انشغلنا بما يصدر عنه . ولا يجوز لنا الآن أن نخلط بين الأليثيا والحقيقة أو نسوى بينهما ، لأن الأولى هي التي تضمن وجود الثانية وتكفله لها . وكلما فكرنا في الحقيقة بمعنى التطابق أو اليقين وجب علينا أن نفكر في الانارة التي تسببها ونسكن وراءها . ولعل خير شهادة يقدمها هيدجر على أمانته ومراجعته الدائمة لخطواته على الطريق أنه ممد في هذه المرحلة من تفكيره على تصحيح بعض آرائه السابقة . فهو يعدل الآن عن ترجمة الأليثيا بالحقيقة ، كما فعل في الوجود والزمان ، كما ينتقد تعبير « حقيقة الوجود » الذي استخدمه في محاضراته عن ماهية الحقيقة ورسائله عن النزعة الانسانية . بل إنه ليراجع رأيه الذي ذهب اليه في دراسته عن « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » وقال فيه إن تحول معنى « الأليثيا » من الانحجب الى الصعقة أو الصواب قد تم على يد أفلاطون . فهو يرى الآن أن « الأليثيا » قد فسرت مباشرة على معنى الصواب وبذلك غابت عن نظر أفلاطون . وكأن أفلاطون ومن سبقه من مفكرى اليونان قد فكروا - كما قدمنا - فيما تكفله الأليثيا أو الانارة من ظهور الموجودات أو تحجبها ، ولكنهم لم يفكروا في حقيقة الانارة ذاتها . وكذلك يفعل الناس اليوم . يشغلون بالموجودات الحاضرة أمامهم ولا يعنون أنفسهم بالسؤال عن الوجود والحضور ولا عن الانارة التي هي الأصل فيهما ...

ما السبب في هذا ؟ أهو أمر متصود ؟ أن يكون غفلة من جانب البشر
أم قدراً تاريخياً يتحكم فيهم ؟ أيكون التعجب جزءاً لا ينفصل عن
اللا تعجب ، بحيث تنتمي اللثيية (النسيان) .. « للألثيا » ؟ أيكون هذا
في صميم ماهية الانارة نفسها التي تكشف عن الوجود وتعجبه وتصوره
وتعمره في آن واحد ؟ أنحن قادرون على الاجابة على هذه الأسئلة أم
يتصور جهدنا على البقاء في السؤال والاصرار على متابعة طريقه ومعاينة
تجربته ؟ هل أصبحنا على استعداد لتحمل مشقة السؤال أم لازالت أنوار
المدنية التقنية تغلب أبصارنا ؟ هل نشعر أننا السائل والمستول أم ننفض
أيدينا من المسألة كلها زاعمين انها محض خيال وتلاعب بالألفاظ ؟

ربما كان تفكير هيدجر كله مجرد دعوة وتوجيه الى السؤال . وربما
كان هذا الكتاب كله مجرد اعداد له .. ولهذا سيظل مجرد تمهيد ومحاولة ،
حسبها أن تثير فكرك وتقدمك بالألا تقشبت بهضرة المؤلف وأن تلتقي بنفسك
في تمار الدهشة .. فان نجحت في تحقيق هذه الغاية ، كان هذا خير جزاء
يقدمه القارئ للكتاب فيعزيه عن تعبهِ ويفخر له قصوره أو تقصيره .

عبد الغفار منكاوى

لوحة بحياة هيدجر وأعماله

١٨٨٩ مواليد هيدجر في ٢٦ سبتمبر لأبويه فريدريش - صانع
البراميل ببلدة مسكيرش - ويوهانا .

١٩٠٣ - ١٩٠٩ المدرسة الثانوية في مدينيتي كونسطنس وفرايبورج
بالبريسجاو (عاصمة الغابة السوداء)

١٩٠٩ - ١٩١١ دراسة اللاهوت بجامعة فرايبورج .

١٩١١ - ١٩١٣ دراسة الفلسفة والعلوم الانسانية والطبيعية بجامعة
فرايبورج .

١٩١٣ الحصول على الدكتوراه برسالة أعدها تحت اشراف
الأستاذين شفيدز وريكرت بعنوان : « نظرية الحكم
في النزعة النفسية (في المنطق) .

١٩١٦ الحصول على الدكتوراه المؤهلة للتدريس بالجامعة برسالة
عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتس (وقد
نشرت الرسائل مع بحث عن مفهوم الزمن في علم
التاريخ سنة ١٩٧٢ بمدينة فرانكفورت - على الماين
تحت عنوان . « الأعمال المبكرة » .

١٩١٧ زواجه من الفريده بيترى .

١٩١٩ - ١٩٢٠ مولد ابنه يورج وهرمان .

١٩٢٢ انتقله الى مدينة ماربورج للعمل أستاذا مساعدا بها
ويقاؤه فيها حتى سنة ١٩٢٨ . بناء « كوخ » للشهور
في توتنابورج ، وهو الذى أتم فيه كتابة « الوجود
والزمان » .

١٩٢٣ يلقي أولى محاضراته العامة « الوجود واليقظة » بدعوة
من الفيلسوف ماكس شيلر في جمعية كانت بمدينة كولن
(كولونيا) .

١٩٢٦ محاضرة باتحاد الفلسفة بمدينة ماربورج عن مفهوم البحث
الظاهري (الفينومينولوجى) وتطوره (وقد ألقاها في الرابع
من ديسمبر) .

١٩٢٧ ظهور « الوجود والزمان » في المجلد الثامن من جواية
الظاهريات والبحث الظاهري (التى يصدرها هسرل ،
كما ظهر أيضا في نفس السنة في طبعة مستقلة وما زال
بعاد طبعه منذ ذلك الحين دون تغيير يذكر .

١٩٢٨ يعين أستاذا لكرسى الفلسفة بجامعة فرايبورج خلفا
لادموند هسرل - يلقي سلسلة من المحاضرات عن
« كانت ومشكلة الميتافيزيقا » في معهد هردر بمدينة
زيماخ . وقد صدر الكتاب في العام التالى بمدينة بون .

١٩٢٩ — الأنتروبولوجيا الفلسفية وميتافيزيقا الآنية ، محاضرة

ألقاها في ٢٤ يناير بمدينة فرانكفورت - على - الماين .
— خطاب بمناسبة عيد ميلاد هسرل السبعين في الثامن
من ابريل .

— ما الميتافيزيقا ؟ - محاضراته الأولى التي افتتح بها
حياته الجامعية بجامعة فرايبورج ، وقد ألقاها بالقاءة
الكبرى للجامعة في ٢٤ يولية ، وصدرت في نفس العام
بيون .

— مشكلة الفلسفة اليوم ، محاضرة في مدينة كارلزروه .
— ماهية السبب . بحث أسهم به في الكتاب التذكاري
الذي صدر تكريما لهسرل بمناسبة بلوغه السبعين من
عمره (وقد ظهر لاحقاً بحولية هسرل السابقة) .

مشكلة الفلسفة اليوم وهيكل ومشكلة الميتافيزيقا .
محاضرتان ألقاها في الاتحاد العلمي بمدينة أمستردام في
٢١ و ٢٢ مارس . ١٩٣٠

ماهية الحقيقة . محاضراته الشهيرة التي تجدها بين نصوص
هذا الكتاب - وقد ألقاها بمدينة برلين في شهر اكتوبر،
ثم في ماربورج وفرايبورج ودرسدن .

انتخابه مديرا لجامعة فرايبورج (في ظل النازي) .
يلقى محاضرة عن « تأكيده الجامعة الألمانية لذاتها » عند
تسلم منصبه في السابع والعشرين من مايو . ١٩٣٣

- ١٩٣٤ استقالته من هذا المنصب .
- ١٩٣٥ الأصل في العمل الفني ، محاضرة ألقاها في ١٣ نوفمبر في جمعية الفنون بمدينة فرايبورج وأعاد ألقاها سنة ١٩٣٦ بمدينة زيوريخ . (وقد نشرت بعد ذلك في كتاب المتاهات - أو الطرق المداودة - سنة ١٩٥٠ بمدينة فرانكفورت) .
- ١٩٣٦ هلدلين وماهية الشعر - محاضرة ألقاها في روما في الثاني من ابريل . وأعيد نشرها سنة ١٩٤٤ مع دراستين يشرح فيهما قصيدتي هلدلين « العودة » و « إلى الأقارب » ضمن كتابه « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٣٨ تأسيس الصورة الكونية الحديثة عن طريق الميتافيزيقا ، محاضرة ألقاها أمام جمعية البحوث الفنية والطبيعية والطبية بفرايبورج في التاسع من يونيو . (وقد أعيد نشرها بكتاب المتاهات تحت عنوان عصر الصورة الكونية - أو الأيدلوجية) .
- ١٩٣٩ أنشودة هلدلين : « كما في يوم عيد » . محاضرة ألقاها عدة مرات ونشرت في كتابه السابق الذكر « شروح على شعر هلدلين » .
- ١٩٤٠ نظرية أفلاطون عن الحقيقة . محاضرة نشرت بعد ذلك

عدة مرات (أهمها سنة ١٩٤٧ و ١٩٥٤ مع رسالته عن
النزعة الانسانية - كما نشرت مع اثني عشرة مقبلاً
ومحاضرة أخرى مبكرة سنة ١٩٦٧ في كتابه « علامات
على الطريق » .

١٩٤٣ — جراسية عن قصيدة هلدراين « ذكرى » نشرت في
الكتاب التذكاري الذي صدر بمدينة توبنجن بمناسبة
مرور مائة سنة على وفاة هلدراين .
— محاضرة ألقاها في دائرة محدودة من خصاصه من كلمة
نيقشه عن موت الله ، وقد نشرت في المقاهات .

١٩٤٤ جند في فرق « العاصفة الشعبية » التي كونها هتلم في
أواخر الحرب العالمية الثانية .

١٩٤٥ قوات الاحتلال (الفرنسية) تحظر عليه التدريس ، وقد
استمر الحظر حتى سنة ١٩٥١ .

١٩٤٦ لم الشعراء ؟ محاضرة - مأخوذة من أحد أبيات هلدراين
المشهور : لم الشعراء في الزمن الضنين ؟ - ألقاها في دائرة
محدودة من التلاميذ والأصدقاء بمناسبة مرور عشرين
سنة على وفاة الشاعر رلكه (وقد نشرت في المقاهات) .

١٩٤٧ ظهور كتابه « نظرية أفلاطون عن الحقيقة مع رسالة
عن النزعة الانسانية التي رد فيها على خطاب وجهه اليه
المفكر الفرنسي جان بوفريه .

١٩٤٩ — نداء الحقل - خواطر شاعرية نشرت لأول مرة في
صحيفة الأحد التي تصدر بمدينة هامبورج (بالعدد ٤٣
في ٢٣ أكتوبر .

— أربع محاضرات ألقاها في نادي برين في شهر ديسمبر
تحت عنوان « نظرة إلى ما يكون » وتضم محاضراته
التي نشرت بعد ذلك في كتاب « من تجربة الفكر »
وفي « المحاضرات والمقالات » عن الشيء ، الوضع ،
الخطر ، العود .

١٩٥٠ — محاضرتان عن الشيء (تنقيح للمحاضرة السابقة)
في الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة ، وعن اللغة في
بولز هييه ، وقد ألقاها في الاحتفال بذكرى الناقد الأدبي
مايكس كومريل ونشرت بعد ذلك في كتابه على
الطريق الى اللغة ، ١٩٥٩ .

— ظهور كتابه المناهات بمدينة فرانكفورت ويضم
الدراسات الآتية :

- الأصل في العمل الفني ؛
- عصر الصورة السكروية .
- مفهوم هيجل عن التجربة .
- كلمة نيتشه : « الله مات » .
- لم الشعراء ؟
- عبارة انكسمندر .

- ١٩٥١ البناء - السكن - الفكر - محاضرة ألقاها في إطار الندوة السنوية التي تعقد بمدينة دار مشقات تحت عنوان « حديث دار مشقات » عن الانسان والمكان .
- ١٩٥٢ - محاضرة بعنوان «سكن الانسان شاعري..» ألقاها في بولدهيه ، والعنوان مأخوذ عن أحد أبيات هلمرلين . ما الفكر ؟ - بحث نشر بمجلة « مركير » ، العدد السادس ص ٦٠١ - ٦١١ ، ١٩٥٢ .
- ١٩٥٣ - مدخل الى الميتافيزيقا - توبنجن ، ص ١٥٦ . - جورج تراكل - شرح على قصيدته - بحث نشر بمجلة مركير، العدد السابع ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢٦ - ٢٥٨ . - من هو زرادشت نيتشه ؟ - محاضرة ألقاها في بولدهيه في الثامن من اكتوبر .
- ١٩٥٤ - العلم والتفكير . محاضرة ألقاها في ١٥ مايو أمام أكاديمية الفنون الجميلة في بافاريا كما ألقاها بمدينة فرايبورج في ١٢ فبراير بمناسبة مرور ١٥٠ سنة على وفاة كانط .
- ١٩٥٤ تفكير . محاضرة ألقاها في زيوريخ وكونستانس وفرايبورج .
- من تجربة الفكر - صدر في بفولنجن ، ٢٧ ص .

— محاضرات ومقالات ، صدر في بقولنجن ، ١٩٥٤ ،
٢٨٣ ص . ويضم الكتاب المحاضرات والمقالات الآتية:

- السؤال عن التقنية .
- العلم والتفكير .
- قهر الميتافيزيقا .
- من هوزرادشت نبعشه؟
- ما هو الفكر ؟
- البناء السكنى الفكر .
- الشيء .
- رسالة إلى طالب شاب
- سكنى الانسان شاعرى .
- لوجوس (هيراقليطس ، الشذرة ٥٠) .
- مويرا (بارمنيدز ، الشذرة ٨ و الأبيات ٣٤ -
من قصيدته) .
- أليثيا (هيراقليطس ، الشذرة ١٦) . وهى النص
الذى تجده فى هذا الكتاب .
- ما الفكر - صدر فى توبنجن ، ١٧٤ ص .
- طمانينة . خطبة بمناسبة الاحتفال بمرور ١٧٥ سنة
على ميلاد المؤلف الموسيقى كونرادين كرويتسر ، ألقاها
فى ٣٠ أكتوبر ببلدة مسكيرش .

— ما الفلسفة ؟ - محاضرة ألقاها في مدينة « سيريزى
لا سال » بفرنسا في شهر سبتمبر (وقد ترجمها الدكتور
محمود رجب الى العربية) .

— عن الخط . دراسة نشرت في كتاب تذكارى بعنوان
« لقاءات ودية » صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد
الستين للكاتب المشهور ارنست بونجر وقد ظهرت في
السنة التالية بمدينة فرانكفورت في كتاب بعنوان
« السؤال عن الوجود » .

— مبدأ السبب - محاضرة في ٢٥ مايو بنادى برلين
ثم أعيدت في جامعة فيينا . .. ١٩٥٦

— حديث مع هيمل - أُلقيت في الاحتفال بذكرى
الكاتب يوهان بيتر هيمل ، كاتب القصص والروايات
الشعبية باللهجة « الألمانية » .

— محاضرة عن الرسام والكاتب بول كلي في جمعية
المهندسين بفرايبورج .

— مبدأ السبب ، بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ٢١٢ ص (مع
أعادة نشر المحاضرة السابقة المذكورة) . ١٩٥٧

— مبدأ الهوية - أُلقيت بمناسبة الاحتفال بمرور خمسين
سنة على تأسيس جامعة فرايبورج .

- ١٩٥٧ الهوية والاختلاف - بفولنجن ، ١٩٥٧ ، ص ٧٦
(ويضم محاضراته السابقة عن مبدأ الهوية ومحاضراته
عن التكوين الأنطى - واللاهوتى للميتافيزيقا :
- هيبيل صديقا لابيت ، بفولنجن ، ٣٩ ص .
- ماهية اللغة - ثلاث محاضرات ألقاها بجامعة فرايبورج
ونشرت بعد ذلك فى كتابه « على الطريق الى اللغة » .
١٩٥٨ - مبادئ الفكر - نشرت فى حولى علم النفس ،
والعلاج النفسى ، العدد السادس ، ص ٣٣ - ٤١ ، ١٩٥٨ .
- ماهية الفيزيكنس ومفهومها - نشرت أولا بمجلة
« الفكر » الايطالية ، العدد الثالث ، ميلانو ١٩٥٨ .
- هيبيل والأغريق - محاضرة ألقاها بالفرنسية فى
الكلية الجديدة بمدينة « اكس - أون - بروفانس »
الفرنسية فى العشرين من شهر مارس (نشرت بعد ذلك
فى كتاب علامات على الطريق) .
- الشعر والفكر . حول قصيدة « الكلمة » لستيفان
جثورجه (نشرت فى كتاب على الطريق الى اللغة) .
١٩٥٩ - طمأنينة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٧٣ ص .
- على الطريق الى اللغة ، بفولنجن ، ١٩٥٩ ، ٢٧٠ ص .
ويضم الكتاب البحوث والمحاضرات الآتية :

— اللغة .

— اللغة في القصيدة . شرح لقصيدة جورج تراكل .

— من حديث عن اللغة ، بين أستاذ ياباني وطراح

للسؤال .

— ماهية اللغة .

— الكلمة (شرح قصيدة ستيفان جثورجه التي

تجدها في هذا الكتاب) .

— الطريق الى اللغة .

— معاضرة عن « أرض هلدلين وسمانه » ألقاها في

السادس من يونية بمسرح كوفييه بمدينة ميونيخ في المؤتمر

الذي عقدته جمعية هلدلين .

— شكر لوطي مسكيرش ، معاضرة بمناسبة اختياريه

موطن شرف لبلدة مسكيرش مسقط رأسه في ٢٧ سبتمبر

— مصير الفنون في العصر الحاضر - معاضرة أقيمت

في مدينة بادن - بادن .

— اللغة والوطن - معاضرة ألقاها في فيسلبورن في

١٩٦٠

الثاني من يونية ونشرت في حولية هيبيل .

— نيتشه - في جزئين ، بفولنجن ، ١٩٦١ . ويضم

١٩٦١

الجزء الأول الدراسات الآتية :

- ارادة القوة بما هي فن .
- عودة الشبيه الأبدية .
- ارادة القوة بما هي معرفة .

ويحتوى الجزء الثانى على الدراسات الآتية :

- عودة الشبيه الأبدية و ارادة القوة .
- العدمة الأوروبية .
- ميتافيزيقا ينتشه .
- المصير التاريخى الوجودى للعدمية .
- الميتافيزيقا بوصفها تاريخا للوجود .
- تخطيطات لتاريخ الوجود بوصفه ميتافيزيقا .
- تذكر الميتافيزيقا .

١٩٦٢

- قيامه بأول رحلة له الى بلاد اليونان .
- السؤال عن الشيء - حول نظرية كانت عن 'المبادئ' الترנסندنتالية - توبنجن ، ١٩٦٢ ، ١٨٩ ص .
- مقولة كانت عن الشيء . نشرت فى الكتاب المذكورى « الوجود والنظام » الذى صدر احتفالا بعيد الميلاد الستين لفيلاسوف القاتون اريك فولف، ص ٢١٧ - ٢٤٥ ، كما نشرت مستقلة سنة ١٩٦٣ فى فرانكفورت لدى الناشر كلوسترمان . (م ١٦ هيدجر)

- ١٩٦٤ نثر جزء من محاضراته الأخيرة في جامعة ماربورج
عن لينتقز ونشر في الكتاب التذكاري « الزمن والتاريخ »
الذي صدر بمناسبة الاحتفال بعيد الميلاد الثمانين للفيلسوف
اللاهوتي رودلف بولتمان .
- ١٩٦٧ علامات على الطريق، فرانكهورت، ١٩٦٧، ٣٩٨ ص
(ويضم الكتاب اثنتي عشر دراسة ومحاضرة نشرت
وأقيمت بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٦٤) .
- العدمية الأوروبية ، بنولنجن ، ١٩٦٧ ، ٢٩٦ ص .
— أصل الفن ومصير الفكر - محاضرة أقيمت في الرابع
من ابريل في أكاديمية العلوم والفنون بمدينة أينا .
— هلدراين : القصيدة . محاضرة في أمربس فيل بفرنسا .
وقد قام الشاعر الفرنسي الكبير « رينيه شار » بالقاء
الترجمة الفرنسية .
- حلقة دراسية (سيمنار) في تور بالبروفانس الفرنسية
عن كتاب هيجل عن الاختلاف بين مذهب فيشته
ومذهب شيلنغ تستمر من ٣٠ أغسطس الى ٨ سبتمبر .
- ١٩٦٩ — الفن والمكان . سان - جالين ، ٢٦ ص (وقد نقلها
جان يوفريه وفرانسوا فيدييه الى الفرنسية) .
— حلقة دراسية في تور بالبروفانس الفرنسية عن كتاب

- كانت عن الدلائل الوحيد الممكن على وجود الله ،
واستمرت الحلقة من الثانى الى الحادى عشر من سبتمبر .
- ١٩٧٠ حلقة دراسية عن هيراقليطس عقدت فى الفصل الشتوى
١٩٦٦/١٩٦٧ بالاشتراك مع الفيلسوف « أويجن فينك »
ونشرت فى كتاب صدر بمدينة فرانكفورت على نهر
المالين ، ٢٦١ ص .
- ١٩٧١ رسالة شيلنج عن ماهية الحرية الانسانية (١٨٠٩) -
وقد نشرتها هيلدجارد فايك وصدرت فى توبنجن ،
١٩٧١ ، ٢٣٧ ص .
- ١٩٧٢ الكتابات المبكرة ، فرانكفورت ، ٣٨٦ ص (ويضم
رسائليه فى الدكتوراه الى جانب بحثه عن مفهوم الزمن
فى علم التاريخ) .
- هذا وقد سجلت اسطوانتان طويلتان (٣٣ لفة) بصوته
تضمّان محاضراتيه عن المكان والفن وعن مبدأ الهوية .
كما صدرت أخيرا ببيولوجرافيا تحوى قائمة الدراسات
التي كتبت عنه وتضم ٢٢٠١ عنوانا 1 وقد قام باعدادها
الأستاذ ه.م. ساس. وصدرت فى ميونخ سنة ١٩٦٨ ..
وطبيعى أن هذا الكتاب الذى بين يديك ليس فيها) .

النصوص

١ - ماهية الحقيقة

ماهية الحقيقة

- ١ - التصور الشائع عن الحقيقة .
- ٢ - الامكانية الباطنة للتطابق .
- ٣ - اساس امكان التوافق .
- ٤ - ماهية الحرية .
- ٥ - ماهية الحقيقة .
- ٦ - اللاحقيقة من حيث هي حجب (اخفاء) .
- ٧ - اللاحقيقة من حيث هي ضلال .
- ٨ - السؤال عن الحقيقة والفلسفة .
- ٩ - ملحوظة .

حديثنا عن ماهية الحقيقة . والسؤال عن ماهية الحقيقة لا يهتم بأن تكون الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة أو تدبير الشئون الاقتصادية، أو حقيقة تفكير تقني أو براعة سياسية ، ولا يعنيه بوجه خاص أن تكون هي حقيقة البحث العلمي أو الخلق الفني ، بل ولا أن تكون هي حقيقة تأمل فكري^(١) أو عقيدة دينية ذات مناسك وطقوس^(٢) . ان السؤال عن الماهية يصرف النظر عن هذه الأمور جميعا ويوجه بصره الى امر واحد، وهو ذلك الذي يميز الحقيقة من حيث هي حقيقة .

ولكن ألا يتوه بنا السؤال عن الماهية في فراغ التعميم^(٣) الذي يكتم على أنفاس الفكر ؟ أليس من شأن المجازفة بمثل هذا السؤال أن تبين أن الفلاسفة كلها هاوية لا تقوم على أساس^(٤) ؟ ان من أول واجبات الفكر الذي تمتد جذوره في الواقع ويتجه الى الواقع أن يصرف جهده ، دون لف أو دوران ، الى اقامة الحقيقة الواقعية التي تزودنا اليوم بالمعيار الذي نحتكم اليه والسند الذي نعتمد عليه ليحميننا من اختلاط الآراء والظنون . وما جدوى السؤال عن الحقيقة ازاء الحنة الواقعية التي نواجهها اليوم ، اذا كان هذا السؤال يغفل كل واقع (مجرد) ؟ اليس السؤال عن الماهية هو

(١) في الترجمة الفرنسية (التي ستر من لها فيما بعد بالحرف : ف) أمل فلسفي .

(٢) ف : حقيقة ايمان ديني .

(٣) ف : فراغ الكلّي المجرد .

(٤) ف : لا تستند الى أساس من الواقع .

أقل الأسئلة أهمية وأبعدها عن الالتزام ^(١) ؟

ليس في وسع أحد أن يتخلص من بداهة اليقين الواضح الذي تنطوي عليه هذه الشكوك والاعتراضات . وليس في وسع أحد أن يستغف بجديتها الملحة . ولكن من ذا الذي يعبر بها عن نفسه ؟ انه الفهم المشترك أو الحس « السليم » . فهو يصر على مقتضيات النفع المباشر الملوس ، ويكافح ^(٢) المعرفة بماهية الوجود ، وهى المعرفة الأساسية التى تسمى من قديم الزمان باسم « الفلسفة » .

والفهم العام ^(٣) يعمد الى هذا مدفوعا بضرورته الخاصة ، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذى يملكه ، وهو الاهاية « بداهة » ^(٤) دعاويه

(١) يتلاعب المؤلف هنا بكلمة الماهية wezen التى تعنى الماهية والجوهر بما يمكن التعبير عنه بقولنا : أليس السؤال عن الجوهر هو أول الاسئلة جوهرية ؟ والنصرف الذى لجأت إليه لا يبعد عن المبنى .

(٢) أى يناوشها ويمادىها ويماندما .

(٣) ف : الحس المشترك . ويلاحظ ان كل هذه المترادفات كالعقل السليم والفهم العام والحس السليم أو المشترك .. الخ . تدل بوجه عام على تلك العقلية المهادية للفلاسف والسؤال ، المتجمدة عند الملوس والمخسوس .

(٤) يلاحظ المترجمان الفرنسيان أن هيدجر يستخدم كلمة البداهة بمعنى سوء مختلف عن معناها فى التراث الفرنسى منذ عهد ديكارت . فهو يدل بها على « الحقائق » ، أى يدعى الفهم العام انها بدئية وذلك لعجزه عن النظر الفلسفى العميق ومروبه من المشكلات الاصلية وعناده الدائم للروح الفلسفية وتمسكه بالواقع المحسوس دون سواه .

واعترضاته . بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام ، لأنه أصم عن لغتها . بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه ، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب (١) .

وفضلا عن هذا فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المتوالية التي ينسم بها الفهم العام ، ما دمنا نتصور أننا نعيش آمنين وسط هذه « الحقائق » المتنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمى والخلق الفنى والایمان الدينى . اننا نشارك بأنفسنا فى تمرد « البديهى » (٢) على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال .

فإذا لزم مع ذلك أن نسأل عن الحقيقة ، فإن الناس تتوقع أن يكون الجواب عن هذا السؤال : أين نقف اليوم ؟ انهم يريدون أن يعرفوا الحال التى وصلنا اليها اليوم . انهم يشدون معرفة الهدف الذى ينبغي أن يحدد للانسان خلال تاريخه كما ينبغي أن يحدد لهذا التاريخ نفسه . انهم يريدون « الحقيقة » الواقعية . أى انهم يريدون الحقيقة دائما .

غير أن المطالبة بالحقيقة « الواقعية » لا بد ان يسبقها العلم بما تدل عليه الحقيقة من حيث هى كذلك . أم أن الذين يطالبون بها لا يعرفون ذلك

(١) حرفيا : أعمى عن كل ما نضمه أمام نظر الماهية .

(٢) هكذا فى الأصل . ويتصرف فيها (ف) فيجعلها الحس المشترك . والمعنى واحد ، لأن الحس المشترك لا يشعر بالاسئلة والمفصلات ، وكل شئ فى نظره واضح وبديهى .

الا « بصورة عاطفية »^(١) و « بشكل عام » ؟ ولكن أليست هذه « المعرفة » التقريبية وتلك اللامبالاة أدعى الى الرثاء من الجهل الخالص بماهية الحقيقة ؟

— ١ —

التصور الشائع عن الحقيقة

ما الذى يفهم عادة من كلمة « الحقيقة » ؟ إن هذه الكلمة الرفيعة التى أصبحت مع ذلك كلمة بالية وأوشكت أن تكون صماء عاطلة من كل معنى تدل على ما يجعل الحقيقى حقيقيا . ما هو الحقيقى ؟ نحن نقول مثلاً : « انها لفرحة حقيقية ان أسام فى نجاح هذه المهمة . » ونقصد بهذا انها فرحة خالصة واقعية . فالحقيقى إذن هو الواقعى . وبهذا المعنى نتكلم عن الذهب الحقيقى تمييزاً له من الذهب الزائف . فالذهب الزائف ليس فى الواقع كما يبدو من مظهره . انه مجرد « مظهر » ولهذا السبب فهو غير واقعى . وغير الواقعى يؤخذ على أنه عكس الواقعى . ولكن الذهب المزيف^(٢) يمد كذلك شيئاً واقعياً . من أجل هذا نعبّر تمييزاً أوضح فنقول : « الذهب الواقعى هو الذهب الأصيل » . غير أن كليهما « واقعى » ، لا يقل الذهب الأصيل فى هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل . واذن فإن حقيقة

(١) ف : بصورة مختلطة أو مضطربة .

(٢) ف : النحاس الأصفر المطلى بالذهب .

الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعته . ولكن السؤال يعود مرة أخرى : ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقى ؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعى الذى تنطبق واقعته على التصور الذى نستحضره دائماً فى أذهاننا عندما نفكر فى الذهب ، وعلى العكس من ذلك فإننا نقول عندما نشقه فى وجود ذهب مزيف : « هنا شيء غير صحيح »^(١) أما ذلك الذى يكون « كما ينبغى له أن يكون » فإننا نعلق عليه بقولنا : « صحيح » أى أن الشيء^(٢) متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له . ولكننا لا تقتصر على وصف الفرحة الواقعة والذهب الأصيل وكل موجود من هذا النوع بأنه حقيقى ، وإنما نصف كذلك وقبل كل شيء بالحقيقة أو البطلان^(٣) عباراتنا التى نقولها عن الموجود الذى يمكن هو نفسه وحسب ما تقضى به طبيعته أن يكون أصيلاً أو غير أصيل ، وأن تكون واقعته على هذا النحو أو ذاك . وتكون العبارة حقيقية عندما يتطابق ما تعنيه وما تقوله مع الشيء الذى تعبر عنه . هنا أيضاً نقول : هذا صحيح .

(١) الكلمة الاصابية Stimmt كما لاحظ- المترجمان الفرنسيان يصعب ترجمتها والدلك تصريف فيها كما تصرفا .

(٢) الكلمات التى تحتها خط مفرقة الحروف فى الاصل علامة التأكيد . وبلاحظ- اننا تصرفنا فى العبارة الاخيرة بحسب المعنى ، أما الاصل فلا يزيد عن قوله : الشيء صحيح .

(٣) أو بالصدق أو الكذب .

غير أن الصحيح في هذه الحالة ليس هو الشيء ، بل القضية ^(١) .

إن الحق ، سواء أكان شيئاً حقيقياً أم قضية حقيقية ، هو الصحيح (أو المتوافق) . والحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة أو التوافق ، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة : فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء .

هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي للوروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل ^(٢) . وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق ^(٣) الشيء مع المعرفة . ولكن قد يكون معناه أيضاً أن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء ^(٤) . صحيح أنه قد جرت العادة في أغلب الأحيان على ذكر التعريف السابق في هذه الصيغة وحدها : الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء . غير أن الحقيقة المفهومة على هذا النحو ، أي حقيقة القضية ، لا تقوم إلا على أساس حقيقة الشيء ، أي تطابق الشيء مع

(١) يستخدم هيدجر في الحالين السابقين كلمة العبارة *Aussage* وكلمة القضية *Satz* على الترتيب ، ويمكن ترجمة الكلمة الأخيرة أيضاً بالعبارة لا بالحكم كما فعلت (ف) .

(٢) في الأصل باللاتينية *Veritas est adaequatio rei et intellectus* أي أن الحقيقة هي تطابق (أو افق ، تكافؤ) الشيء مع العقل .

(٣) الكلمة الأصلية تعني التماثل أو التكافؤ *Angleichung* .

(٤) في الأصل باللاتينية *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*

العقل^(١) . وكلا التصورين عن الحقيقة يدل دائماً على التوافق مع .. ويفكر بذلك في الحقيقة بوصفها صحة أو صواباً أو توافقاً^(٢) .

ومع ذلك فإن أحد هذين التصورين ليس مجرد صورة معكوسة من الآخر . وإنما يفهم العقل والشيء^(٣) في كلا الحالتين فهماً مختلفاً . ولكي نعرف هذا يقترح علينا أن نردّ الصيغة الشائعة عن التصور المعتاد للحقيقة إلى أصلها المباشر (الوسيط)^(٤) .

إن الحقيقة بوصفها تطابق الشيء مع العقل^(٥) لا تعبر عن الفكرة الشارطية (الترسندنقالية) التي جاء بها كانت بعد ذلك ولم تقم إلا على أساس تصور ماهية الإنسان من حيث هو ذاتية ، وهي الفكرة التي تذهب إلى أن الأشياء (أو الموضوعات) تتوافق مع معرفتنا^(٦) ، بل تعبر عن

(١) في الأصل باللاتينية *adaequatio rei ad intellectum*

(٢) في الأصل *Richtigkeit* وهي الصواب أو الصحة ، وقد تصرف فيها الترجمة الفرنسية فجعلتها توافقاً *Conformité* وهو المعنى الذي صيحناظ عليه المؤلف فيما بعد .

(٣) في الأصل باللاتينية *res - intellectus*

(٤) أي الذي يرجع إلى العصر الوسيط .

(٥) في الأصل باللاتينية *Intellectus - Veritas*

(٦) أو نقه على قد المعروف بما يعبر استاذنا الدكتور عثمان أمين والتعبير الأصلي يفيد أن الأشياء تنوجه حسب ما تقتضيه معرفتنا ، أي أن المعرفة البشرية بما لديها من شروط ومبادئ أولانية ، هي التي تجعل الأشياء موضوعات للتجربة .

العقيدة المسيحية والفكرة اللاهوتية التي ترى أن الأشياء، من جهة ماهيتها ووجودها، لا توجد - بوصفها كائنات مخلوقة^(١) - إلا بقدر ما تتوافق (أو تتطابق) مع الفكرة المتصورة عنها من قبل في العقل الإلهي^(٢) أو الروح الإلهية. بهذا تكون الأشياء منظمة وفقا للفكرة (أي صحيحة)، ومن ثم تكون بهذا المعنى حقيقية. ولكن العقل الانساني^(٣) أيضا كائن مخلوق^(٤). ولما كان هو الملكة التي منحها الله للانسان، فلا بد أن يكون مكافئا (مطابقا) لفكرته^(٥). بيد أن العقل لا يكون مكافئا (أو مطابقا) لفكرته إلا اذا استطاع ان يحقق في عباراته^(٦) توافق^(٧) (الموضوع) المتصور مع الشيء الذي يلزم بدوره أن يكون مطابقا للفكرة. ان امكانية حقيقة المعرفة البشرية، اذا كانت كل الكائنات «مخلوقة»، تقوم على أساس ان الشيء والعبارة كليهما وبنفس الطريقة مكافئ للفكرة وترتب على وحدة خطة الخلق الإلهية ومن ثم فكل منهما متوافق مع

(١) في الأصل باللاتينية *Ens Creatum*.

(٢) باللاتينية *intellectus divinus*.

(٣) باللاتينية في الأصل *intellectus humanus*.

(٤) باللاتينية *ens creatum*.

(٥) الفكرة هنا وفي بقية النص هي الـ *idea* الموجودة بصورة أولية مسبقة في العقل الإلهي. ويمكن أيضا أن تترجم «بالمثال»، لولا خشية الخلط بينها وبين المثال الأفلاطونية...

(٦) أو قضاياء وأحكامه.

(٧) أو تطابق وتماثل.

الآخر (أو متطابق معه) . إن الحقيقة^(١) بوصفها تطابق الشيء (المخلوق) مع العقل (الالهى^(٢)) هى التى تتضمن الحقيقة بوصفها تطابق العقل (الانسانى) مع الشيء (المخلوق^(٣)) . فالحقيقة تدل أساسا وفى كل الأحوال على التوافق^(٤) أو على تطابق الموجودات فيما بينها بوصفها مخلوقات من قبل الخالق ، أى على تجانس^(٥) دبر بمقتضى نظام الخلق .

ولكن لو جرد هذا النظام من فكرة الخلق لأمكن كذلك تصويره بطريقة عامة وغير محددة بوصفه نظام العالم . وبدلا من نظام الخلق المتصور تصورا لاهوتيا تظهر فكرة تدير جميع الموضوعات عن طريق العقل السكونى الذى يشرع قانونه لنفسه وعن ثم يسلم لنفسه كذلك بمقولة أساليبه^(٦) معقولة مباشرة (وهو ما يعتبر «منطقيا») . وعندئذ لا يكون هناك داع لتبرير أن ماهية حقيقة (صدق) القضية (أو الحكم) تكمن فى صحة (مطابقة ، صواب) العبارة . وحتى فى المواضع التى يحاول فيها المرء عبثا أن يفسر كيف يمكن أن تتم هذه الصحة أو المطابقة ، فإنه يفترض وجودها سلفا باعتبارها ماهية الحقيقة . كذلك تدل حقيقة الشيء دائما

(١) فى الأصل باللاتينية Veritas .

(٢) باللاتينية adaequatus rei (creandae) ad intellectum

(٣) باللاتينية (divinum) adaequatus intellectus (humani) ad rem

(٤) باللاتينية Convenientia (٥) باللاتينية Ein Stimmen

أو harmonie توافق ، تجانس ، تلاؤم (٦) أى يرهم أن خطواته العملية أو مناهجه وطرائقه معقولة .

على توافق الشيء العطلى مع التصور « المقول » عن ماهيته . ويبدو الأمر حينئذ وكأن هذا التصور ^(١) لمادية الحقيقة مستقل عن التفسير المتعلق بماهية وجود كل موجود ، في حين أن هذا التفسير الأخير يتضمن بالضرورة تفسيراً مشابهاً لماهية الإنسان من حيث هو حامل العقل . بحقيقة ^(٢) . وهكذا تكتسب الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة (الحقيقة هي تطابق العقل والشيء ^(٣)) صدقها السكلى مباشرة في نظر كل إنسان وتحت سطوة بداهة ^(٤) هذا التصور عن ماهية الحقيقة — وهي البداهة التي لم يكده أحد يلتفت إلى أسسها الجوهرية — نجد أيضاً من يسلم تسليماً بديهياً بأن للعقيدة ضداً يقابلها وأن اللاحقيقة لها وجود . فلا حقيقة القضية (أو عدم صحتها أو انطباقها) هي عدم تطابق العبارة مع الشيء . ولا حقيقة الشيء (عدم أصالته) تعني عدم توافق الموجود مع ماهيته . وفي كل مرة نفهم اللاحقيقة بوصفها عدم اتفاق ^(٥) . وهذا يسقط خارج ^(٦)

(١) في الأصل تحديد Bestimmung ولكن الترجمة الفرنسية تتصرف تصرفاً أقرب للمعنى وتجعلها Conception (٢) في الأصل باللاتينية . intellectus

(٣) في الأصل باللاتينية ، وقد تقدم ذكرها . (٤) راجع ماقلناه في هامش سابق عن البداهة . (٥) يلاحظ أن هيدجر يحير قارئه — ومترجمه ! — بالعبء على كلمات متقاربة ذات ظلال مختلفة وكأنه به عازف يلاعب على وتر واحد ليستخرج منه هذه ألحان تحتاج إلى عدة أوتار ! ترى هل يدل هذا على الفقر المدقع في الموهبة اللغوية أم على الغنى الفاحش ؟ يبدو أن العلم هنا في بطن الفيلسوف ! والمهم أن الكلمات التي يلعب عليها لحنه هي = Nicht, übereinstimmen

ماهية الحقيقة . من أجل هذا يمكن إعمال اللاحقيقة ، بوصفها الضد المقابل للحقيقة ، حيثما أردنا أدراك الماهية الخالصة لهذه الأخيرة .

ولكن هل مازلنا بحاجة للكشف عن ماهية الحقيقة ؟ ألسنت الماهية الخالصة للحقيقة متمثلة بصورة كافية في ذلك المفهوم الذى لاتعكسه نظرية والذى تعميه بداهته ويتفق الجميع على صحته وصدقه ؟ وأخيرا فإننا حين نأخذ رد حقيقة القضية إلى حقيقة الشيء على معناه القريب المألوف ، أى من جهة كونه تفسيراً لاهوتياً ، وحين نصر على تنقية التعديد الفلسفى للماهية من كل تدخل من جانب اللاهوت ونقصر تصور (مفهوم) الحقيقة على حقيقة القضية ، فإنما نلتقى بذلك مع تراث فكرى قديم — وإن لم يكن هو أقدم تراث — وهو تراث يرى أن الحقيقة هى تطابق (هوموبوزيس) عبارة (لوجوس) مع شيء (براجما)^(١) . فما حاجة العبارة إلى بحث أو سؤال ، إذا فرضنا أننا نعرف معنى تطابق العبارة مع الشيء ؟ ولكن هل نعرف هذا ؟ .

= (عدم التطابق) Nichtstimmen (عدم التوافق) و Niehteinstimmen
(عدم الصحة أو الاتفاق) ٠ (٢) هكذا فى (ف) ، والمعنى يخرج عن ماهيتها .

(١) فى الاصل باليونانية :

الامكانية الباطنة للتطابق

نحن نتحدث عن التطابق ونقصد به معانى مختلفة . فنقول مثلا عن قطعتين من العملة النقدية فئة الماركات الخمس موضوعتين على المائدة : إحداهما متفتحتان في وحدة مظهرهما ، وإلهذا تشتركان في هذا المظهر وتكونان من وجهة النظر هذه متشابهتين . ثم إننا نتحدث عن التطابق عندما نقول مثلا عن إحدى هاتين القطعتين من فئة الخمس ماركات : هذه القطعة النقدية مستديرة . هنا ينطبق القول أو العبارة على الشيء . وفي هذه الحالة لا تقوم العلاقة بين شيء وشيء ، بل بين عبارة وشيء . ولكن ما الذى يمكن أن يجعل الشيء والعبارة متطابقتين ، إذا كان من الواضح أن طرفي العلاقة مختلفان في مظهرهما ؟ إن العملة النقدية مصنوعة من المعدن . والعبارة غير مادية على الإطلاق . العملة النقدية مستديرة . والعبارة ليس لها صفة مكانية على الإطلاق . بالعملة النقدية يمكن أن نشترى شيئا ما والعبارة التى يقال عنها لا تصلح أبدا لأن تكون وسيلة شراء . ولكن على الرغم من كل هذا الاختلاف بينهما فإن العبارة المذكورة تتطابق بوصفها عبارة حقيقية (صادقة) مع القطعة النقدية . وينبغي أن يفهم هذا التطابق ، وفقا للتصور الشائع عن الحقيقة ، على أنه تكافؤ^(١) . كيف يمكن أن يتكافأ

(١) الكلمة الأصلية Angleichung يمكن أيضا أن تترجم بالتماثل والتطابق والتوافق ، ولكنها فضلت عليها التكافؤ أو التماثل Adequation لكي احتفظ بكلمة التطابق للكلمة الأخرى التى يكررها هيدجر وهى :
übereinstimmen

هذا الشيء المختلف تمام الاختلاف ، وهو العبارة ، مع القطعة النقدية ؟
يقعهم على العبارة لكي تحقق هذا أن تتحول إلى قطعة نقدية وأن تلغى
بذلك نفسها تماما . ولكن العبارة لن تفلح في ذلك أبداً . وفي اللحظة
التي يتحقق فيها مثل هذا التحول سيستحيل على العبارة ، بما هي عبارة ،
أن تتطابق مع الشيء . إن العبارة يجب أن تبقى في التسكافو ، بل إنها
لا تصبح ماهي عليه إلا إذا بقيت كذلك^(١) . مم تتكون إذن ماهيتها
المختلفة عن ماهية أى شيء آخر ؟ كيف يتوسر للعبارة ، مع احتفاظها
بماهيتها ، أن تكون مكافئة لسكان آخر ، أى للشيء ؟

إن التسكافو المقصود لا يعنى في هذه الحالة أن يحدث تشابه واقعى^(٢)
بين شيئين مختلفين في طبيعتهما . والأولى أن يقال إن ماهية التسكافو
تتحدد وفقا لنوع العلاقة التى تقوم بين العبارة والشيء . وما بقيت هذه
« العلاقة » غير محددة وغير مؤسسة من جهة ماهيتها ، فسوف يدور
في الفراغ كل نزاع^(٣) حول إمكان هذا التسكافو أو عدم إمكانه ، وحول
نوعه ودرجته .

ولكن العبارة التى تقال عن القطعة النقدية « تتعلق » بهذا الشيء

(١) أى أن العبارة التى تريد أن تحقق التسكافو (مع الشيء) لابد أن
تبقى عبارة ، بل إن هذه العلاقة هى التى تحقق وجودها كعبارة . (٢) حرفيا :
تشابه شئى . وقد جاريت (ف) في هذا النص . (٣) أو نقاش يختلف
فيه الآراء .

عندما تتمثله^(١) (أو تستحضره أمامها) وتتكلم عن حالة هذا الشيء المتمثل (المستحضر) من وجهة النظر السائدة . والعبارة المتمثلة (المستحضرة) تقول ما تقول له عن الشيء المتمثل بحيث تعبر عنه بما هو كذلك . هذه الطريقة في التعبير^(٢) تنصب على التمثيل (الاستحضار) وما يتمثله (أو يستحضره) . والمراد هنا بالتمثيل — مع استبعاد كل الآراء «السيكولوجية» و«المعرفية» السابقة — هو جعل الشيء يوضع أمامنا بوصفه موضوعا^(٣) . والذي يوضع أمامنا ، من حيث وضعه بهذه الكيفية ، لا بد له أن يقطع (أو يغطي ويتغلغل) مجالا مفتوحا في مواجهتنا وأن يبقى مع ذلك في ذاته شيئا ويظهر بوصفه كيانه ثابتا . هذا الظهور للشيء عن طريق قطعه أو تحلله مجالا يقع في مواجهتنا يتحقق داخل منفحة (أو مجال مفتوح) لم يعمل التمثيل (الاستحضار) على خاقي انفتاحه ، وإنما أخذ — من جانب التمثيل — مأخذ مجال للعلاقات . والعلاقة بين العبارة المتمثلة وبين

(١) يستخدم هيدجر — كما دعه ! — الفعل Vor—stellen بمعنى الاشتقاق في اللغة الألمانية ، أى بمعنى استحضار الشيء ووضعه أمام النظر . وهو بهذا يستبعد كل المعاني السيكولوجية والمعرفية التي ارتبطت به . والفعل والاسم المشتق منه يدل على التصور والتمثيل ، وترجمه (ف) بالاستحضار Appréhender وقد رأيت مع ذلك أن أحافظ على ترجمته بالتمثيل الذى يتضمن المعنى الذى يريده المؤلف ، ولهذا لزم التنويه : (٢) حرفيا : هذه «البحيث» بما هى كذلك وقد تصرف فيها معنا الارتباك . (٣) من حسن الحظ أن اللغة العربية تعبر خير تعبير عن تلابب الاصل بالوضع والموضوع .

الشيء هي تحقق تلك الاحالة التي تتم في الأصل كما تتم في كل مرة على صورة مسلك^(١). والمسلك يتصف دائما بأنه — وهو الذي يتم داخل (الجال) المنفتح — يرتبط باستمرار بما هو متكشف^(٢) من حيث هو كذلك ، هذا المتكشف وبهذا المعنى الدقيق وحده قد جربه الفكر الغربي منذ وقت مبكر بوصفه « ذلك الذي يحضر^(٣) » كما سماه منذ وقت طويل « بالوجود ».

أن المسلك منفتح على الوجود . وكل علاقة انفتاح مسلك . وتفتح الانسان (أو انفتاحه) يتفاوت حسب طبيعة الوجود وأسلوب مسلكه

(١) معنى المسلك Verhalten هنا مختلف عن معناه عند علماء النفس وفلاسفة الاخلاق ويريد به هيدجر ذلك المسلك الاصيل الذي يتيح لنا أن ندخل في علاقة مع الأشياء المحيطة بنا .

(٢) المتكشف Das Offenbare هو ذلك الذي يظهر نفسه بنفسه أو يكشف عن نفسه بنفسه . ويلاحظ أن هيدجر يستخدم نفس الجذر في كلمات عديدة مترد في النص فيما بعد ، مثل المنفتح Das Offene والتكشف Die Offenbarkeit والانفتاح Die Offenheit . ويلاحظ أن (ف) تتصرف في الكلمة الاولى (المتكشف) فتترجمها بما يظهر نفسه .

(٣) أو ما هو حاضر Das Anwesende أى الوجود الذي يعان من وجوده أو حضوره أو ماهيته (لاحظ أن الكلمة الأصلية — في تفسير هيدجر على الأقل ١ — تحتوي في مقطعها الثاني على الكلمة الدالة على الماهية . Wesen

نحوه^(١) . وكل عمل وانجاز ، كل فعل وتدير يبقى في انفتاح مجال
يستطيع الوجود في داخله أن يوضع الوضع الذي يسمح بالتعبير عنه من
حيث ماهويته^(٢) . وكيفيته . ولا يتأني هذا إذا أصبح الوجود نفسه ممثلا
(أو مستحضرا) في التعبير الذي يمثله ، بحيث يخضع هذا التعبير لفرض
يلزمه بأن يعبر عن الوجود من حيث هو كذلك . وبقدر ما يلتزم التعبير
بهذا الفرض ، فإنه يتوافق^(٣) مع الوجود . والتعبير الذي يلتزم بهذا
الفرض يكون تعبيراً صحيحاً أو متوافقاً (حقيقياً)^(٤) . وما يعبر عنه بهذه
الطريقة هو الصحيح المتوافق (الحقيقي) .

يجب على العبارة أن تستمد توافقها (صحتها) من تفتح المسالك (أو
انفتاحه) . إذ أن هذا التفتح وحده هو الذي يفتح للمنكشف^(٥) بوجه
عام أن يصبح معياراً للتمثل المكافئ . ولكن المسلك المنفتح نفسه هو
الذي يجب عليه أن يهتدى بهذا المعيار . ومعنى هذا أن المسلك يتحتم عليه
أن يقبل العطية السابقة لهذا المعيار الذي بوجه كل تمثل . وهذا متضمن في

(١) أى مسلك الإنسان نحوه . (٢) أى من جهة دما ، هو عليه
وكيفيته . (٣) حرفياً : يتوجه أو يوجه نفسه وفقاً للموجود ، وفي (ف)
يتوافق معه . (٤) نود أن ننبه مرة أخرى إلى أن التعبير الطبيعي عن كلمة
wahr هو صادق ولصحتنا نحافظ على ترجمتها بالحقيقة بدلاً من الصادق والصدق
وفاء لروح النص من ناحية ، وبعداً عن كل معنى سيكولوجي يوحى به الصدق ،
إذ أن البحث كله يتم على مستوى ميثاقه يبقى خالص . (٥) أو لما هو ظاهر
كما نقول (ف) . وقد ابقيت على المنكشف لاهميتها في بقية النص .

تفتح المسلك . ولكن إذا كان تفتح المسلك هذا هو وحده الذى يجعل توافق العبارة أو صحتها (حقيقة) ممكنة ، فيلزم عن هذا أن يكون ذلك الذى يجعل التوافق (أو الصحة) ممكنا هو صاحب الحق الأصل فى أن يعتبر ماهية الحقيقة .

بهذا تسقط الاحالة^(١) التقليدية والنهاية للحقيقة إلى العبارة منظورا إليها بوصفها الوضع الوحيد الذى تحمل فيه ماهيتها^(٢) . إن القضية ليست هى الموطن الأصل للحقيقة . ولكن فى نفس الوقت يبرز هذا السؤال عن أساس الامكانية الباطنة للمسلك المفتوح الذى يعطى نفسه المقياس بصورة مسبقة ، إذ إن هذه الامكانية وحدها هى التى تحمل على توافق (أو صحة) القضية^(٣) المظهر الذى يخول لها تحقيق ماهية الحقيقة .

(١) الاحالة هنا بالمعنى اللغوى العادى الذى يفهم من نسبة الحقيقة للعبارة وحدها . (٢) أى ماهية الحقيقة . (٣) تترجمها (ف) بالحكم قياسا على الصيغة التقليدية : الحكم هو موضع الحقيقة . ويلاحظ أن هيدجر لا يستقر على مصطلح واحد ، فهو تارة يستخدم كلمة العبارة أو التعبير ، وأخرى كلمة القضية وثالثة القول . ولو استقر على استخدام الحكم لكان ذلك أنسب وأهون له على مناقشة مشكلة النطاق التقليدية التى تقوم على العلاقة الطبيعية بين الحكم والشيء .

أساس امكانية التوافق^(١)

من أين يستمد التعبير المتمثل الفرض^(٢) الذى يوعز إليه بأن يتجه نحو الموضوع ويتوافق معه حسب (قانون) التوافق ؟ لماذا يسهم هذا التوافق فى تحديد ماهية الحقيقة ؟ كيف تتم مثل هذه العطية الأولية للمعيار وهذا الابعاز بالتوافق ؟ لا يتم هذا حتى تكون هذه العطية الأولية قد من تحريرنا بحيث ننتفع على تمايز تكشف فيها وما يلزم كل تمثيل^(٣) . إن التحرر من أجل معيار ملزم لا يقيس إلا إذا كان تحررا ازاء المنكشف الذى يظهر فى (مجال) مفتوح^(٤) . مثل هذا التحرر يشير إلى الماهية التى لم تفهم حتى الآن للحرية . أن انفتاح المسلك ، وهو الذى يجعل التوافق ممكنا من الناحية الباطنة ، يقوم على أساس الحرية . أن الحرية هى ماهية الحقيقة .

(١) (أو الصحة والصواب Richtigkeit وإن كان من الأفضل ترجمتها بالتوافق على نحو ما فعلت (ف) — Conformité — ولاحظ. أننا قصرنا التوافق والتكافؤ على الكلمتين الأصليتين übereinstimmung ، — Angleichung (٢) الفرض أو الدليل أو التعليم (جميعا تعليمات) أو الإيماء بشئ ما Weisung (٣) تصرف فى العبارة الأخيرة تصرفا بسيطا تابعه فيه (ف) .

(٤) حرفيا : حتى يكون الانسان حرا إزاء منكشف المفتوح .

ولكن ألا تضع هذه القضية (التي تؤكد) ماهية التوافق أمرا
بدهيا مكان أمر بدهي آخر؟ إن الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا
كان الفاعل حرا . كذلك الشأن في فعل التعبير المتمثل وفي قبول
إحدى الحقائق أو رفضها . بقدر أن القضية لاتعني مع ذلك إن تكوين
عبارة أو توصيلها (لغير) أو استيعابها يحتاج بالضرورة إلى الفعل الخالص
من الضغط والالزام ، وإنما تقول : إن الحرية هي ماهية الحقيقة ذاتها .
والمقصود « بالماهية » هنا هو أساس الامكان الباطن لما يسلم بأنه معروف
مباشرة وبوجه عام . ولكننا إذا ذكرنا تصور الحرية لانفسكر في الحقيقة
بل ولا نفسكر أيضا في ماهيتها . ولهذا فإن القضية التي تزعم أن ماهية
الحقيقة (أو توافق العبارة وصحتها) هي الحرية ، لابد أن تثير الحيرة .

أليس وضع ماهية الحقيقة في الحرية معناه أن نضع الحقيقة تحت رحمة
الهوى^(١)؟ وهل هناك شيء أقدر على تفويض الحقيقة من تركها نهبا
لنفس هذه « القضية المرتعشة »^(٢) وتحكمها؟ إن الشيء الذي ظل يلج
على الحكم السليم^(٣) أثناء هذه المناقشة قد ظهر الآن أكثر وضوحا : إن
الحقيقة هنا ترد^(٤) إلى ذاتية الذات الانسانية . وحتى لو أمكن أن تصل

(١) أو التعسف والاختيار الهفوي والنزوات البهيمية .

(٢) كناية عن الانسان ويرجع هذا الوصف الشهير إلى إحدى عبارات
باسكال في خواطره . (٣) هكذا في الاصل وهو مرادف لاجس السليم
والفهم العام . (٤) هكذا في (ف) والمعنى أننا سنكون قد طبعنا الحقيقة
بالطابع البهري وقيدناها به ، في حين أن انطباع الانسان بالحقيقة وتحوله عن =

هذه الذات إلى الموضوعية ، فإن هذه الموضوعية ستظل إنسانية شأنها شأن الذاتية ، كما ستبقى تحت تصرف الانسان .

مامن شك في أن الانسان ينسب إليه الزيف والنفاق . والكذب والخداع ، والفش والتظاهر ، وعلى الجملة كل ألوان اللاحقية . ولكن اللاحقية تعد كذلك نقيض الحقيقة ، ولهذا يرى الناس من حقهم أن يستبعدوها من دائرة السؤال عن الماهية الخالصة للحقيقة ، وذلك على أساس أنها الوجه السلبي من الحقيقة^(١) . هذا الأصل الانساني لللاحقية إنما يؤكد ، بطريق مصاد ، أن ماهية الحقيقة في ذاتها هي التي لها السيادة على الانسان . هذه الحقيقة في ذاتها تعد في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبدية ، ومن ثم فلا يمكن أن تنبى على زوال الكائن البشرى وهشاشته^(٢) . فكيف إذن يتمسك ل ماهية الحقيقة أن تجد حماها وأساسها في حرية الانسان ؟ .

إن المنور الذى تلقاه القضية القائلة بأن ماهية الحقيقة هي الحرية يقوم على بعض الأحكام المسبقة^(٣) ، ومن أشد هذه الاحكام عنادا تلك

= طريقةها هو الهدف من هذه الرسالة . وإن نفهم هذا بطبيعة الحال حتى نتخل عن المفهوم الشائع للحرية ، بحيث لا تعنى حرية الفعل وعدم الفعل ، بل حرية ترك الوجود بوجود ، وهو ما سيوضحه المؤلف في الصفحات الآتية .

(١) الكلمة الاصالية *unwesen* قد تعنى ما هو غير أساسى ولا جوهرى ، أو لا يستحق النظر بالقياس إلى الماهية (٢) أى ضعفه وقابليته للانكسار . (٣) أو الاحكام المفرضة المتحيزة .

التي تزعم أن الحرية خاصة من خصائص الانسان ، وأن ماهية الحرية لا تحتاج إلى مزيد من البحث ، وأن كل الناس تعرف ماهو الانسان .

ماهية الحرية

ومع هذا فإن التنبية إلى الارتباط الماهوي^(١) بين الحقيقة بوصفها توافقا (أو صحة وصوابا) وبين الحرية يزعزع هذه الأحكام المسبقة ، بشرط أن نكون على استعداد (لأجراء) تحول في التفكير . إن التأمل في الارتباط الماهوي القائم بين الحقيقة والحرية يؤدي بنا إلى البحث في ماهية الانسان من منظور^(٢) يضمن لنا تجربة أساس ماهوي خفي للانسان (أو الآنية)^(٣) . بحيث يضمننا (هذا التأمل) قبل ذلك^(٤) في المجال الذي نفصح فيه الحقيقة عن ماهيتها^(٥) . من هنا يتضح أيضا أن الحرية ليست هي أساس الامكانية الباطنة للتوافق (الصحة والصواب) إلا لأنها

(١) أو العلاقة الأساسية (ف) . (٢) أو وجهة نظر .

(٣) الكلمة الأصلية (Dasein) لاسبيل إلى ترجمتها ، والترجمات الأوربية الأوربية تبقى عليها دون تصرف . والمواد بها كما تقدم ذلك الكائن الوحيد المموم بالسؤال عن الوجود ، ألا وهو الانسان . وقد وضعت الترجمة العربية التي اقترحها استاذنا الدكتور عبد الرحمن هديوي بين قوسين .

(٤) أو بصورة أولية مسبقة .

(٥) أو تعان عن ماهيتها . والكلمة الأصلية فعل اشتقه هيدجر من الماهية Wesen (وذلك على رغم أنف اللغة الألمانية !) ولهذا لزم التنويه .

تتلقى ماهيتها الخاصة بها^(١) من ماهية أخرى أشد منها أصالة ، وهي ماهية الحقيقة التي تعد وحدها ماهوية بحق^(٢) .

لقد حددت الحرية بادية ذى بدء بأنها حرية^(٣) لأجل المنكشف في (نطاق) المفتوح^(٤) ، كيف يتعين علينا أن نفكر في هذه الماهية الحرية؟ إن المنكشف^(٥) ، الذى يتكافأ معه التعبير المتمثل^(٦) بوصفه متوافقا معه ، هو الوجود المفتوح فى مسلك منفتح^(٧) . والحرية لأجل انكشاف المفتوح هى التى تسمح للوجود بأن يكون الوجود على النحو الذى هو عليه^(٨) . وهكذا يتبين أن الحرية هى ترك الوجود بوجوده .

(١) أو ماهيتها الذاتية المنعقدة بها وحدها *Proprio — eigene*

(٢) حافظت على الكلمة الأصلية ولم انصرف فيها بصفات أخرى كالجوهريّة والأساسية مثلاً فـ (ف) وذلك على الرغم من شعورى بالتكرار المزعج فى هذه العبارة .

(٣) أو تحرر كما سبق ، وإن كان الأصل يورد الكلمة المثبتة .

(٤) أو لأجل ما يظهر وينكشف من خلال مجال مفتوح . وقد حافظت على الأصل على الرغم من تعقيد . (٥) أى ما يظهر نفسه ويكشف عن نفسه . (٦) القول أو الحكم (ف) . (٧) هكذا حرفياً . وفى (ف) . . هو الوجود من جهة تكشفه أو ظهوره لأجل مسلك مفتوح وبواسطته .

(٨) هكذا حرفياً ، وفى (ف) . ان الحرية إزاء ما يتكشف فى صميم المفتوح هى التى تسمح . . الخ .

إننا نتحدث عادة عن « الترك »^(١) عندما نفقد أيدينا مثلاً من مشروع خططنا له . ومعنى قولنا : « نحن نترك شيئاً يوجد » أننا لن نلصقه بعد ذلك ولن نشغل أنفسنا به . وفي هذه الحالة يفيد « ترك الشيء يوجد » المعنى السلبي من انصراف عن الشيء وتغفل عنه، ويعبر عن عدم الاكترات به واسقاطه .

والكلمة الضرورية التي نلجأ إليها هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد الاسقاط وعدم الاكترات ، وإنما تقصد العكس من ذلك . إن ترك الموجود يوجد معناه أن نهب أنفسنا له . ولا ينبغي أن يفهم هذا مرة أخرى على أنه مجرد تعامل مع الموجود الذي نصادفه أو نهبحث عنه، ولا على أنه مجرد صون ورعاية وتنظيم له . إن ترك الموجود يوجد — أى من جهة وجوده على ماهو عليه — معناه أن يهب الانسان نفسه للانفتاح وانفتاحه الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر فيه ، كما يأتي به هذا الموجود معه^(٢) . هذا المنفتح هو الذي تصوره الفكر الغربي في بدايته ووصفه باللا — محجب (تاليثيا)^(٣) . ولو ترجمنا الكلمة اليونانية

(١) الترك في الاصل وفي اللغة العربية يمكن أن يفهم على معنيين : ترك الموجود (الكائن) يوجد (أو يكون) ، أو تركه والتخلي عنه .
(٢) أو يأتي به معه . أى أن الموجود — بعبارة أيسر — يظهر وينكشف في مجال الانفتاح كما أن مجرد ظهوره يظهر هذا الانفتاح نفسه معه .

(٣) في الاصل باليونانية ويلاحظ القارئ .

كما ذكرنا في التقديم — أتى انحاش ذكر الكلمات الاجنبية على اختلافها في سياق النص .

(أليشيا)^(١) باللاتمجب بدلا من ترجمتها « بالحقائق » فإن هذه الترجمة لن تكون فحسب أكثر أمانة من الناحية « الحرفية » ، بل لأنها ستوجهنا إلى تغيير تفكيرنا في التصور الشائع للحقيقة بمعنى توافق العبارة وستجعلنا نرجع إلى المعنى الأصلي — الذى لم يفهم بعد حق الفهم — وهو انكشاف الوجود أو تكشفه^(٢) . ان هبة النفس^(٣) لتكشف الوجود (لاننى) أن تضيق فيها ، بل أن تنميا^(٤) لنوع من القراجم أمام الوجود حتى يتجلى

(١) أو اللاتمجب أو عدم — التخننى

والاخفاء .

(٢) يلاحظ أن المازاف يستخدم جذرا واحدا لصياغة كلمات عديدة تفيد التكشف أو الظهور والتجلى بعد الطى والتمجب والخفاء ، وهى جميعا تأتي من الفعل Bergen (يطوى ، يؤمن ، يهون) فاللاتمجب unverborgenheit واللامتمجب هو Das unverborgene ، وفعل التكشف أو الانكشاف Entbergung ، وحالة التكشف هى Entborgenheit وسنرى بعد ذلك كلمتين أخريين هما الحجب أو الاخفاء Verbergung ، وحالة الاحتجاب أو التمجب Verborgenheit ومن الطبيعى أن تجد مشقة كبيرة فى العثور على الكلمات العربية التى تعكس هذه الفروق والظلال الدقيقة ، لاستحالة إيجاد أصل واحد مشترك بينها .

(٣) أى انصراف الانسان (أو الآنية) بكليته لئى تكشف الوجود من الخفاء وتركه يوجد على ما هو . وفى هذا الموقف من « حقيقة » الوجود المنكشفة تكن « حريته » .

(٤) حرفيا : بل أن ينبسط أو ينتشر لنوع من التراجع . وقد تصرفنا فيها منها للالتباس .

وبتكشف فيما هو عليه وعلى ماهو عليه ويتمكن التكافؤ المتمثل من أن يستمد منه المعيار . ومثل هذا الترك للموجود معناه أن نعرض أنفسنا للموجود بما هو كذلك وأن نضع مسلكنا كله في الانفتاح . إن ترك-الموجود يوجد، هو في ذاته تعرض وتخرج^(١) . وماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة ، تتضح الآن بوصفها التعرض لتكشف الموجود . وليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم : أى معنى الهوى أو النزوة التى تلبث أحيانا فى أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك . وليست الحرية هى انتفاء الضغط والالزام بأن نفعل شيئا (معينا) أولا نفعله ، وليست الحرية كذلك بالتمهؤ أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة (ومن ثم موجود من نوع ما) . إن الحرية قبل هذا كله (أى قبل الحرية السلبية والإيجابية) هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك . والتكشف نفسه يحافظ عليه ويصان فى الهبة المتخارجة ، وبفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه . .) يكون انفتاح المفتوح ، أى يكون هناك (أو الآنية أو الحضور^(٢)) ما يكون عليه .

(١) تخارج EK-sistenz والكلمة بمعناها الشائع هى الوجود (لاحظ أن هيدجر استبدل حرف X الذى تكتب الكلمة به عادة بحرف K لئلا يكون السابقة اليونانية كه التى تعنى بعيدا عن خروجا من . . أى أن الوجود هذه تخارج نحو الوجود وفى اتهمه . ولعل من الخير أن نذكرها كذلك بالتواجد (من الوجود والوجد معا) .

(٢) الهناك أو هذا Das Da لاحظ. أن هذا التحرير كله يقصد به الوصول إلى كلمة Da-seim المشهورة التى تعنى كاسبق الآنية أو التائن الوحيد =

في الهناك (الآنية أو الحضور) يسان للانسان (ذلك) الأساس الماهوى الذى طال العهد على عدم تأسيسه ، والذى يتيح له أن يتخارج^(١). والوجود هنا لا يقصد به وجود للوجود بمعنى وروده أو حضوره أمامنا . ولا يبنى كذلك أن يفهم بالمعنى « الوجودى » أى بمعنى الجهد الأخلاقى الذى نقصده من اهتمام الإنسان بنفسه اعتماداً قائماً على تكوينه الجسدى والنفسى . إن الوجود (التخارج) الذى يمد جذوره فى الحقيقة بوصفها حرية ، هو التعرض لتكشف الوجود بما هو موجود وببداً وجود الانسان التالى: يبنى أو يبدأ تخارجه — وهو بعد لا يزال غير مفهوم وغير محتاج إلى تأسيس ماهيته — فى تلك اللحظة التى يتجه فيها المفكر الأول إلى لا تخجب الوجود لى يسأل ماهو الوجود^(٢) . فى هذا السؤال يحرب اللاتخجب لأول مرة . ويتجلى الوجود فى مجموعة بوصفه « فيزييس^(٣) » ،

= المهموم بالسؤال عن الوجود ، وهو الإنسان ، وذلك لبيان أنه يكون كذلك بسبب تخارجه فى اتجاه الوجود ، أو انفتاحه على حقيقة التى تتكشف له ، ويلاحظ أن كلمة الحضور التى وضعتها بين قوسين من تصرف (ف) .

(١) أى د يوجد ، بالمعنى السابق الذى يقصده هيدجر من الانصراف إلى حقيقة الوجود التى تتكشف من خلال انفتاحه على حقيقة الوجود . ويلاحظ أنه فى السطر التالى يهير إلى كلمة Existence ليمرّق بينها وبين كلمة الوجود Existentia فى التراث الفلسفى بمعنى الموجودات أو الأشياء التى تكون أمام الانسان وفى متناول يده . (٢) ف : فى تلك اللحظة التى يتأثر فيها المفكر الاول بتكشف الوجود فيسأل نفسه عن ماهيته . (٣) فى الاصل باليونانية

أى « طبيعة » ، وهى هنا كلمة لا تعنى بعد مجالا معيناً من مجالات الوجود ، وإنما تعنى الوجود بما هو كذلك فى مجموعه ، منظوراً إليه من حيث هو حضور فى حالة نزوع (أو انبثاق) . ولا يبدأ التاريخ إلا حيث يرفع للوجود نفسه ويحفظ ويصان بصورة واضحة فى لاتبججه ، وحيث يفهم هذا الحفظ والصون على ضوء السؤال عن الوجود بما هو موجود . إن الكشف المبدئى للوجود فى مجموعه ، السؤال عن الوجود بما هو موجود ، وبداية التاريخ الغربى كلها شىء واحد ، وتتم واحد ، وتتم فى وقت وزمن واحد ، و (لكن) هذا الزمن الذى لا سبيل إلى قياسه هو الذى يفتح به كل مقياس ^(١) . ولكن إذا كان الوجود المتخارج هناك ^(٢) ، بوصفه « ترك — الوجود يوجد » ، هو الذى يحرر الانسان « لحيته » ، وذلك حين تخوله ^(٣) (حق) اختيار إمكانية (موجود) ما ، أو تفرض عليه ضرورة (موجود ما) ، فليس التعسف البشرى ^(٤) هو الذى يملك (التصرف فى) الحرية . إن الانسان لا يملك الحرية كما لو كانت خاصية له ، بل إن العكس هو الأصح : فالحرية ، أى الآنية (أو الوجود — هناك) المتخارجة السكشفة ، هى التى تملك الانسان ، وهى تملكه على نحو أصيل يبالغ من أصالته أنها هى وحدها التى تسكفل لبشرية ^(٥) ما أن تنشئ العلاقة بالموجود

(١) تصرفات قليلات فى هذا الجزء الأخير من العبارة الذى يقول حرفياً : وهذا

الزمن الذى لا يقاس هو الذى يفتح المتروح (المنفتح) لكل مقياس .

(٢) والآنية الحاضرة هناك والمتخارجة أو المتواجدة بالمعنى السابق الذكر .

(٣) أى الحرية . (٤) بمعنى الإرادة التى تخضع للاهواء والنزوات

(٥) أى للانسانية فى عصر أرمكان ما . L'arbitraire — Das Belieben

فى مجموعه وبما هو موجود ، وهى العلاقة التى يقوم عليها التاريخ ويتميز بها . إن الانسان المتخارج هو وحده الانسان القاريخى . أما « الطبيعة » فهى بلا تاريخ .

إن الحرية التى تفهم هذا الفهم بحيث تعنى ترك — الموجود يوجد (هى حرية) تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى تكشف الموجود . وايست الحقيقة خاصية مميزة للتضدية الصحيحة (المتوافقة) التى تقولها « ذات » بشرية عن موضوع مائىم تعتبر بعد ذلك قضية « صادقة » دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذى ستصدق فيه ، وإنما الحقيقة هى تكشف الموجود الذى يتم بفضل^(١) انفتاح . وفى هذا الانفتاح يتكون كل مسلك بشرى وكل موقف يتخذه الانسان ، وذلك بفضل تعرضها له^(٢) . من أجل هذا يكون (وجود) الانسان على نحو متخارج^(٣) .

ولما كان كل مسلك إنسانى منفصلاً على طريقته ، فضلاً عن أنه يتواءم^(٤) مع ما يتعلق به^(٥) ، فيلزم عن هذا أن يكون مسلك ترك — الوجود^(٦) ، أى الحرية ، قد أنعم عليه بنعمة الایماز الباطن^(٧) (الذى

(١) أى بفضل الكشف . (٢) أى للانفتاح . (٣) حرفياً : من أجل هذا يكون الانسان على أسلوب التخارج . (٤) الفعل الاصل يفيد التجانس والتلاؤم والتواءم والتكامل . (٥) أى مع الشيء الذى يدخل معه فى علاقة . (٦) أى السماح للموجود بأن يوجد ، وهو المسلك الانسانى الذى يصفه هيدجر بالحرية . (٧) المعنى يفيد الهدى والایماز الباطن الذى يفرض أمراً أو يقضى به .

يجعله (يطابق^(١) بين تمثله وبين الموجود . (وهكذا) يصبح الآن معنى تخارج الانسان : إن تاريخ الامكانيات الأساسية^(٢) بشرية تاريخية مدخر^(٣) له في الكشف عن الموحود في مجموعته . ومن الأسلوب الذى تحضر^(٤) به الماهية الأصلية للحقيقة تنشأ القرارات الأساسية النادرة عبر التاريخ .

ولكن لما كانت الحقيقة فى صميم ماهيتها حرة ، فقد يفتق الانسان التاريخى ، وهو بصدد ترك الموجود يوجد ، ألا يتركه يوجد فيما هو عليه وكما هو عليه . عندئذ ينكر الموجود ويجور^(٥) . وعندئذ يؤكد المظهر سلطانه وقوته . وفي هذه القوة تنبدى^(٦) لاماوية الحقيقة . ولكن لما لم تكن الحرية المتخارجة — بوصفها ماهية الحقيقة — خاصة من خصائص الانسان ، بل يتخارج الانسان ويصبح بذلك قادرا على التاريخ لأن الحرية هى التى تملكه ، فإن لاماوية الحقيقة لا يمكن أبشرا أن تنجم عن مجرد عجز الإنسان وإهماله^(٧) . إن اللاحقيقة — على العكس مما سبق — لابد أن

-
- (١) حرفيا : يكافئ أو يوافق ، ولم أر بأسا من التعبير عنه بالمطابقة .
 (٢) أو الامكانيات الماهوية . (٣) أى محفوظ ومصان .
 (٤) أى من كيفية حضور الماهية أو افصاحها عن نفسها
 (٥) أى لا يتكشف على طبيعته الاصلية بديف ويغور . (٦) أى تظهر
 وتعلن للعيان . (٧) أى لا يمكن أن تكون لاماوية الحقيقة أمراً عرضيا
 لاحقا ينشأ عن عجز الانسان وإهماله ، لأنها كامنة كرونا أصليا فى الحقيقة ذاتها
 ومرتبطة بها .

تأني من ماهية الحقيقة . وإرتباط الحقيقة باللاحقيقة إرتباطا ماهويا يمنعها من الوقوف من بعضهما موقفا ينم عن عدم الاكتراث ، هو الذي يسمح للقضية الحقيقية (الصادقة) أن تعزاد القضية غير الحقيقية (الكاذبة) تضادا حادا .^(١) لهذا فإن السؤال عن ماهية الحقيقة لا يصل إلى مجاله الأصلي^(٢) إلا إذا استطاع — من خلال النظر المسبق في الماهية الكاملة للحقيقة — أن يضم كذلك التفكير في اللاحقيقة إلى أفق تكشف الماهية^(٣) . إن البحث في لاهية الحقيقة ليس مجرد ملء ثغرة ثانوية^(٤) ، بل هو الخطوة الحاسمة نحو وضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضعا مناسبيا . ولكن كيف يمكننا أن ندرك اللا ماهية في (صميم) ماهية الحقيقة ؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفد في توافق العبارة (أو صحتها وصوابها) ، فلا يمكن بالمثل أن تسوى اللاحقيقة بعدم توافق (أو عدم صحة) الحكم .

-
- (١) حرفيا : وكون الحقيقة واللاحقيقة غير متساويين (أولا يقتضيان من بعضهما موقفا اللامبالاة وعدم الاكتراث) بل يتتمان من جهة الماهية لبعضهما البعض ، هو وحده الذي يمكن للقضية . الخ وقد أزم التصرف .
- (٢) أو المجال الأصلي للمسئول عنه وهو ماهية الحقيقة . (٣) أى بعبارة أبسط إن البحث عن ماهية الحقيقة لا يستغنى عن البحث عن اللاحقيقة . والسؤال عن ماهية الأولى يستلزم في نفس الوقت أن نسأل عن ماهية الثانية .
- (٤) حرفيا : ليس مجرد ملء ثانوى (أولا حق) لثغرة ، وقد تصرف فيها تصرف (ف) .

ماهية الحقيقة

تبين لنا أن ماهية الحقيقة هي الحرية . — هذه الحرية هي الترك المتخارج الكاشف للموجود . وكل مسلك منفتح يتحرك^(١) في (مجال) ترك - الموجود - يوجد ، ويقف موقفاً (معيناً) من هذا الموجود أو ذاك . والحرية ، من حيث هي انصراف^(٢) إلى انكشاف الموجود في مجموعه وبما هو موجود ، قد أثرت على كل سلوك بحيث يتوافق مع الموجود في مجموعه^(٣) وبكليته . غير أن هذا ، التأثير^(٤) لا يفهم أبداً على أنه « تجريبية » أو « حالة شعورية »^(٥) ، لأن هذا معناه أن يفقد ماهيته ويفسر بشيء

(١) الفعل الاصلى schwingt معناه يهتز أو يرف أو يتأرجح ، وقد ترجمته (ب) بالتبسط أو التفتح . (٢) الانصراف هنا له نفس المعنى الذي سبق ذكره من جهة النفس لانكشاف الموجود . (٣) أو حققت ملازمة السارك للموجود في مجموعه وبكليته . (٤) يلاحظ ان المؤلف يتلاعب هنا بكلمات يصعب ترجمتها ، وكلمات تأتي من الفعل abstimmen-stimmen ومعناها يوفق أو يلائم أو يطبع ، ومنها يشتق الاسم Stimmung, gestimmtheit وهما من أصعب الكلمات ذات التراث الادبي والعاطفي في لغتها ، ويمكن التعبير عنها بالتأثر (الانطباع أو التعاطف) والاحساس أو المراجع والاستعداد النفسي . والصعوبة هنا تأتي من استخدام هيدجر لكلمات ذات شحنة عاطفية وشعورية في مجال ميتافيزيقي خالص (راجع المقدمة ١) ، إن كان لها ما به رها في فلسفته . (٥) أو عاطفة وحالة نفسية .

(« كالحياة » أو « النفس ») لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر ، ولا يقضى له (أن يمضى في هذا الزعم) إلا إذا ظل منطويا على تزييف لهذا التأثير وإساءة فهمه . إن التأثير ، أى التعرض المتخارج للموجود في مجموعه ، لا « يجرب » ولا يشعر به إلا لأن « الانسان الجرب »^(١) قد (ودب نفسه) أو انصرف إلى حالة تأثير كاشفة عن الموجود بكيته ، دون أن يكون لديه احساس سابق بماهية هذا التأثير . إن كل مسلك (يقوم به) الانسان التاريخي - سواء شعر بذلك صراحة أو لم يشعر به ، وسواء فهمه أو لم يفهمه - إنما هو مسلك متأثر^(٢) كما هو مستقر^(٣) ، عن طريق هذا التأثير ، في الموجود الكلى في مجموعه . إن اكتشاف الموجود بكيته وفي مجموعه ليس مطابقا^(٤) لمجموع الموجودات المعرفية في الواقع . إنما الأمر على عكس ذلك فحيثما قلت معرفة الانسان بالموجود ولم يعرفه عن طريق العالم إلا معرفة تقريبية وأولية^(٥) ، أمكن اكتشاف الموجود بكيته أن يتأكد بصورة أكثر ماهوية^(٦) مما لو أصبح المعروف وما يسهل معرفته في كل وقت من الضخامة والاتساع بحيث لا يحيط به النظر ولا يقوى على مقاومة جهود المعرفة ومحاولاتها الدائمة عند ما تتجاوز القدرة التقنية^(٧) على السيطرة الأشياء كل حد ممكن . - بلى إن الهذر والمذر الذي

-
- (١) أى القادر على التجربة الحية . (٢) التأثير هنا كما سبق ينطوى على معنى التلازم أو التوافق مع . . (٣) الفعل الاصلى يفيد أنه مؤمن أو مدخر أو مصان داخل الموجود بكيته . (٤) أى لا يساوى معه . (٥) خفيا : معرفة غائبة (بعالمه ، وهو خام) (٦) أى بصورتها أساسية وأكثر جوهرية . (٧) أو التكنية .

تقلو به معرفة تدعى الإلزام بكل شيء — ولم تعد إلا معرفة وحسب —
يصيب تكشف الوجود بالتسطح ويهوى به في ظلام العدم الظاهر لكل
مالم يمد يصل حتى إلى درجة الشيء الذى لا يستحق الاكثر ، ولم يبق
له من وجود إلا كمثل ما يبقى لشيء منسى^(١) .

إن ترك الوجود — يوجد وهو الأصل في التوافق^(٢) مع الوجود
بكلية — ينفذ في كل عسلك منفوح يتحرك في مجاله كما بسبقه أيضا . ومسلك
الانسان يقلغل فيه تكشف الوجود بكلية وفي مجموعه . ولكن هذه
« السكالية أو المجموع » تبدو في نظر التقدير^(٣) والانفعال اليومي كأنها
أمر يتعذر التنبؤ به وإدراكه^(٤) . ومن المستحيل إدراكها عن طريق
الوجود الذى يكشف عن نفسه ، سواء أكان هذا الوجود ينتمى للطبيعة
أو التاريخ . ومع أنها تقلغل باستمرار في كل شيء وتطعمه على التوافق^(٥) ،
فإنها تظل على الرغم من ذلك هى اللامحدد والذى لا يقبل التحديد ، كما
كما تختلط لهذا السبب في أغلب الأحيان بأكثر الأمور شيوعا وأقلها لفتا

-
- (١) اضطررت للتصرف في هذه العبارة المروحة بأسماء الفاعل والمفعول
حتى طالبت أكثر مما ينبغي ! (٢) أو الأصل في تأثر الآنية به .
(٣) حرفيا : الحساب . (٤) الإدراك هنا بمعنى بلوغ الشيء .
(٥) الكلمة الأصلية stimmend تفيد إحداث التوافق أو التناثر ، ومنها
يستخرج المؤلف السكائيتين التاليتين . التين تفيدان التحديد أو عدمه
Das unbestimmte, das unbestimmbare وهذه صعوبة أخرى تواجه من
يريد نقل هيدجر إلى لغة أخرى غير لغته !

للانتباه . ولكن هذا الذى يتغلغل فى كل شيء ويطبعه على التأثير أو التوافق^(١) ايس عدما ، وإنما هو حجب (إخفاء) الموجود بكليته . فيقدر مايسمح ترك - الوجود فى كل مسلك على حدة بأن يوجد الموجود الذى يتعلق به ، وبذلك يكشف عنه ، فإنه يحجب الموجود بكليته . ولهذا فإن ترك - الوجود (يوجد) هو فى نفس الوقت حجب وإخفاء . فى الحرية المتخارجة للآنية (الوجود - هناك) يتم حجب (إخفاء) الوجود بكليته ، ويكون الاحتجاب أو الاختفاء .

— ٦ —

اللاحقة من حيث هى حجب (أو إخفاء)

إن التحجب (الاختفاء) يمنع « الأليثيا^(٢) » من التكشف (أو اللاتحجب) ، بل لايسمح لها بأن تكون ستيريزس^(٣) (سلبا) ، وإنما يحفظ لها (أى الأليثيا) أخص ما يخصها (لئلى يكون) مسلكا لها وإذا فالتحجب (الاختفاء) ، إذا فكرنا فيه من جهة الحقيقة بوصفها لاتحجبا (أو تكشفا) ، هو عدم - التكشف ، وهو يعد بهذه المثابة اللا - حقيقة

(١) الجزء الاول من الجملة تعبر عنه فى الاصل كلمة واحدة هى اسم الفاعل Das Stimmendo أى ما يحدث التوافق أو التأثير ! وقد اضطرت لهذا

المط اضطرابا . (٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

الأصلية التي تنتمي لماهية الحقيقة أثناء أصيلا^(١) . وتحجب الوجود بكلية لا يتم أبدا كما لو كان نتيجة لاحقة ومترتبة على المعرفة الجزئية دائما بالوجود . إن تحجب الوجود بكلية ، (أى) اللاحقة الأصلية ، أقدم من كل انكشاف لهذا الوجود أو ذاك . وهو كذلك أقدم من ترك - الوجود نفسه الذي يحجب أثناء الكشف^(٢) ويتخذ موقفا من الحجب^(٣) . مالمذى يحافظ عليه ترك - الوجود في علاقته هذه بالحجب ؟ إنه (شئ) لا يقل عن حجب الموجود بما هو موجود وبكلية ، أى السر . ولا يتعلق الأمر بسر مفرد^(٤) خاص بهذا الشئ . أو ذاك ، وإنما يتعلق بأمر واحد ، وهو أن السر (حجب المحتجب) بما هو سر يتغلغل في آنية الانسان^(٥) ويتحكم فيه .

وهكذا يحدث في أثناء ترك - الوجود ، الذي يكشف عن الوجود بكلية ويجدبه في نفس الوقت ، أن يظهر الحجب (الاخفاء) بمظاهر المحتجب في المقام الأول^(٦) . والآنية ، بقدر مائة خارج ، تنعمد^(٧) أول وأوسع

(١) أو ترتبط بما عتبتها وتتماق بها على نحو أصيل

(٢) أى أن ترك - الوجود يوجد - وهو ما وصفناه بالحرية -

يقوم بحجب الوجود أثناء كشفه للوجود ، كما يدخل دائما في علاقة مع علمية الحجب .

(٣) هكذا في (ف) ، وفي الأصل يدخل في علاقة مع الحجب أو يتعلق به .

(٤) أو جزئى . (٥) أو الدازاين ، الوجود - هناك أو الآنية التي

سبق الكلام عنها ، ولست أرى ما يمنع من الإبقاء على الكلمة الأصلية مادامت

كل اللغات تحافظ عليها . (٦) أى أن الحجب نفسه يبدو أول ما يحتجب .

(٧) هكذا في الأصل (نرى ، تحافظ - أو تبقى على) وتعملها (ف) تركل

أو تسبب .

عدم - تكشف - أى اللاحقة الأصلية . إن اللاماهية^(١) الأصلية للحقيقة
هى السر . وكما اللاماهية لاتتضمن هنا معنى التدهور فى الماهية الذى ننسبه
لها عندما تقسم فتصبح مرادفة للكلى العام (كوينون ، جينوس^(٢))
ولا مكانه^(٣) وأساسه . إن اللاماهية تدل هما على الماهية السابقة فى
الوجود^(٤) . ولكن اللاماهية تدل عادة على تشوه تلك الماهية التى سقطت
وتدهورت بانفعال . ومع هذا فإن اللاماهية - على طريقةها وفق الحالة
المطابقة - تبنى فى جميع هذه الدلالات وانعائى مرتبطة بالماهية ارتباطا
أساسيا ولا تصبح أبداً غير أساسية بمعنى أن تتحول إلى شئ لا يستحق
الاعتماد .

ولكن الكلام هذه الصورة عن اللاماهية يؤذى رأى الشائع
حتى الآن أذى شديدا ويبدو فى مظهره أشبه ما يكون بتكديس مجموعة
من « المفارقات » المغتسبة المصطنعة ولما كان من الصعب تلافى هذا
المظهر فإننا نؤثر التخلّى عن هذه اللغة التى تبدو فى نظر الظن الشائع

(١) يحاول هيدجر هنا - كما قدمنا فى هامش سابق - أن يثبت اللاماهية
معنى أصليا جريدا يختلف عما تدل عليه الكلمة من الافتقار للماهية الأساسية أو

انحلال الماهية وتدهورها (٢) فى الأصل باليونانية

عام - مشترك (جنس) • (٣) فى الأصل باللاتينية

(٤) أو *possibilitas* الحضور •

(الدوكسا)^(١) وحده لغة مليئة بالمفارقات . أما الذى يعلم (الأمور على حقيقةهما) فإن « اللا » ، فى اللاماهية الأصلية للحقيقة بوصفها لاحقيقة ، تشير عنده إلى مجال حقيقة الوجود الذى لم يعرف بعد (لاجمال الموجود وحده) .

إن الحرية ، بوصفها ترك - الموجود يوجد ، هى فى ذاتها علاقة منفتحة ، أى علاقة غير منفصلة على نفسها . فى هذه العلاقة يتأسس كل مسلك ويتلقى منها التوجه للموجود وتكشفه^(٢) . بيد أن هذه العلاقة بالحجب (أو الاخفاء) تحجب نفسها باعطائها الصدارة انسيان السر^(٣) وتخفى فى هذا النسيان . ومع أن الانسان يدخل دائما - عن طريق مسلكه - فى علاقة بالموجود ، إلا أنه يقف عادة عند هذا الموجود أو ذاك وما يتكشف منه^(٤) . وهو كذلك يظل على تمسكه بالواقع المعتاد والواقع الذى يمكن التحكم فيه والسيطرة عليه ، حتى فى الأحوال التى تستوجب النظر فى المسائل الأولى والأخيرة^(٥) . وعندما يشرع فى التوسع

-
- (١) يونانية الأصل وردت فى الأصل بالحروف اللاتينية Doga وهى عند أفلاطون وسط وبين العلم والجهل ، ويفرق بينها وبين المعرفة والرؤية أو البصيرة . (٢) أى يتلقى منها الابعاز والهدى الذى يجعله يتجه للموجود . (٣) أى يتقدمها له أو اعطائه الأولوية . (٤) أى يقنع به ويقتصر عليه دون أن يتجاوزه إلى الأفق الأعم الذى يتكشف فيه ، وهو أفق موجود . (٥) هكذا فى الأصل ، وفى (ف) المسائل الأساسية .

في تكشف الموجود^(١) وتمديله وإعادة تحصيله^(٢) وتأمينه في مختلف مجالات عمله ونشاطه ، فإنه في هذه الحالة أيضا يستمد التعاليم التي توجهه إلى هذه الغاية من دائرة أهدافه المعتادة وحاجاته المألوفة .

ولكن الاستقرار في (إطار) الحياة المعتادة يساوى في ذاته رفض الاعتراف بتعجب المتعجب . صحيح أن الحياة المعتادة نفسها لا تخلو من الألغاز ، والفوامض ، والقضايا التي لم تحسم ، والمسائل التي تحتمل الشك . غير أن جميع هذه المشاكل الواثقة بنفسها^(٣) ليست إلا معابر ووسائل احركة الحياة العادية على طريقها المعتاد ، ولهذا فواست بالمشاكل الجوهرية . وحيثما تم التجاوز^(٤) عن تعجب الموجود بكميته واعتبر مجرد حد يعلن عن نفسه أحيانا بصورة عرضية ، فإن التعجب (أو الاخفاء) بوصفه حدثا أساسيا ، يكون في هذه الحالة قد هوى في (قاع) النسيان .

بيد أن السر المنسى للآنية لا يستبعده النسيان ، وإنما يضي هذا النسيان حضورا خاصا على الاختفاء الظاهر للمنسى . وبينما ينتفي^(٥) السر في النسيان ومن أجل النسيان ، فإنه يفرض على الانسان التاريخي الاستقرار في حياته في حياته العادية والركون إلى أمجاده الزائفة^(٦) . وهكذا تعتمد البشرية^(٧)

(١) ف : توسيع خاصية تكشف الموجود . . (٢) أو تملكه من جديد .

(٣) أو التي لا تصدر عن قلق واهتمام حقيقية بين (ف) .

(٤) أي التماسح عنه والتساهل فيه (٥) الكلمة الأصلية تفيد معاني التعثر

والاخفاق . (٦) في (ف) : وسائطه الزائفة . والكلمة الأصلية تفيد كل

زائف يصنعه الانسان ويستريح إليه . (٧) أي البشرية في فترة تاريخية

معينة .

التي خلى بينها وبين هذه الحياة إلى استكمال « عالمها » بما يستجد لها من حاجات وأهداف ، وتملأه بخططها ومشاريعها . عندئذ يستمد الانسان ، الذى نسي الموحود بكمليته ، مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات . ثم يثبت على هذه المقاييس ويظل يتزود بمقاييس جديدة ، دون أن يفكر بعد ذلك فى الأساس الذى يقوم عليه اتخاذ المقاييس ولا فى ماهية ذلك الذى يقدمها ويعطيها . وعلى الرغم من التقدم المتصل نحو مقاييس جديدة وأهداف وغايات جديدة ، فإن الانسان يخطئ فى تقدير الماهية الأصلية للمقاييس التى يقبضها . إنه بزل فى القياس ، ويستفحل الزلل كلما تصور أنه وحده - بوصفه ذاتا - هو مقياس كل موجود . وتصر البشرية - فى غمرة هذا النسيان الذى قعد المقياس - على تأكيد ذاتها بفضل ما تيسر لها من أسباب الحياة المعقّدة . ويمد هذا الاصرار سفده الذى يعتمد عليه - ولا سبيل له إلى معرفته - فى العلاقة التى لا تسمح له فحسب بأن يتخارج ، بل تسمح له فى نفس الوقت أيضا بأن يتداخل ، أى بأن يتشدد فى تمسكه بما يقدمه له الموجود الذى يبدو أنه يظهر من نفسه وفى نفسه .

إن « الآنية » المتخارجة متداخلة^(١) . وحتى الوجود المتداخل بسوده السر^(٢) ، ولكنه يكون عندئذ هو ماهية الحقيقة التى نسيت وصارت غير أساسية^(٣) .

(١) أى أن من طبع الآنية المتخارجة EK-sistent أن تكون كذلك متداخلة Insistent أو بالأحرى أنها متداخلة بسبب كونها متخارجة
(٢) أو يحكمه ويغلب عليه . (٣) أو غير ماهوية ، وإن كان التعبير المذكور أبسط ، أدل .

اللاحقة من حيث هى ضلال

إن الانسان ، بطبيعته المتداخلة^(١) ، متجه نحو (الجانب) الشائم المعتاد من الوجود . غير أنه لا « يتداخل » إلا إذا كان قبل ذلك قد « نتخرج » ، أى إلا إذا أخذ الوجود فى نفس الوقت مأخذ المقياس الموجه له . ولكن البشرية ، من خلال اتخاذ المقياس الخاص بها ، تصرف عن السر . هذا التوجه المتداخل نحو الشائع المعتاد . وهذا الانصراف المتخارج عن السر ، مرتبطان برباط وثيق . إلهما شئ واحد ونفس الشئ . وذلك الاتجاه وهذا الانصراف يأتیان فى واقع الأمر من الحيرة أو البلبلة التى تتميز بها الانية^(٢) . فلمحة^(٣) الانسان بين الهرب من السر واللجوء إلى (الواقع) المعتاد ، واندفاعه من موضوع يومى إلى آخر ، وغفلة المستمرة عن السر ، كل هذا هو الضلال^(٤) (أو الزيف والخطأ) .

(١) من حيث أنه كائن متداخل ، بالمعنى الذى سبق ذكره من أنه متداخل من جهة تمسكه بالجانب الشائع الذى يظهر له من الوجود ، فينسيه حقيقة الوجود ، وهو فى نفس الوقت متخارج أو متواجد من جهة انفتاح بمسلكه على الوجود وحقيقته .

(٢) أو الانسان يرصفه الكائن الوحيد المهمم والمهموم بالسؤال عن حقيقة الوجود .

(٣) أو حيرته القلقة ولما نه وتذبذبه وبلبلته . (٤) الكلمة الاصلمية تعنى الخطأ Das Irren وتقرّب من معنى الضلال Die Irre الذى يشتقه هيدجر منها . ويلاحظ أنه يستخدم كلمتين أخريين من نفس الفعل هما Der Irrtum أى الخطأ أو الغلط

الانسان يضل . لأنه لا يتبع في الضلال في لحظة معينة . وإنما يعضى فيه دائماً لأنه (بطبعه) يتداخل من حيث يتخارج ، ومن ثم فهو موجود بالفعل (أو بصورة مسبقة) في الضلال . والضلال الذى يعضى فيه الانسان ليس شيئاً يسعى بجهانه ويجاذى طريقه وكأنه حفرة يسقط فيها أحياناً ، وإنما الضلال جزء من تكوين الآنية التى خلى بين الانسان التاريخى وبينها^(١) . والضلال هو مجال تلك البلبلة^(٢) التى يتم فيها دائماً - براءة ومرونة - نسيان التخارج المتداخل نفسه وغفلته عن نفسه^(٣) . وبما كد حجب الموجود بكليته - الذى يكون هو نفسه محتجباً - وفى إنكشاف الموجود المعين ، وهذا الانكشاف - بوصفه نسيان الحجب هو الذى يكون الضلال . إن الضلال ، بالقياس إلى الماهية الأصلية للحقيقة ، هو ضد الماهية الأساسى^(٤) الضلال يفتح انفتاحاً لكل ما بناوىء الحقيقة الماهوية (أو

Beirrung الغواية أو الخلل على الضلال . وقد فضلت كلمة « الضلال » ، اقربها من معنى الخطأ (بالمعنى الذى يقصده هيدجر من أن الانسان يخطئ السر ، مع الاحتفاظ بكلمة الخطأ (أى الفاظ الممرق والمنطقى) لكلمة Irrtum . (١) هكذا حرفياً وفى (ف) ، والمعنى أن الضلال كائن فى طبيعة تكوين الآنية (أو الدارين) التى يحيا فيها الانسان التاريخى أو ينغمس فيها . (٢) أو اللفظة التى تجعل الانسان - كما سبق القول - يتأرجح بين السر وبين الواقع المعتاد .

(٣) هكذا فى (ف) وفى الأصل : انحرافه عن مقياسه .
(٤) أى إذا كان الضلال جزءاً لا يتجزأ من ماهية الحقيقة ، فإن ماهيته هى الماهية ضد لها . ومعنى هذا أن الضلال أصل ، وإن يكن الأصل الضد .

الأساسية) (١)، الضلال هو مسرح الخطأ وسببه (٢). وليس الخطأ غلطة فردية أو عرضية، إنما هو ملكة (سيادة أو حكم) ذلك التاريخ الذى تختلط فيه كل أسباب الضلال المتشابهة.

إن لكل مسلك أسلوبه فى الخطأ، وذلك طبقاً لانتفاعه وعلاقته بالموجود بكلية. ويمتد الخطأ من الغلط والسهو وسوء التقدير إلى القعر والشطط فى الموقف والقرارات الأساسية الحاسمة (٣). والواقع أن مانسميه فى العادة بل وما تدعوه المذاهب الفلسفية أيضاً باسم الخطأ، أى عدم تطابق الحكم وكذب المعرفة، ليس فى حقيقة الأمر سوى أسلوب واحد من أساليب الخطأ، بل هو أكثر هذه الأساليب سطحية. إن الضلال، الذى يتعمق على البشرية التاريخية أن تمضى فيه لى يكون سعيها ضالاً، هو مكون أساسى من مكونات انفقاع الآنية. إن الضلال يقب على الانسان ويسيطر عليه من حيث يسوقه أو يدفعه إلى الضلال. ولكن الضلال - باعتباره دفعا على الضلال - يسهم فى نفس الوقت فى إيجاد تلك الامكانية التى يستطيع الانسان أن ينزعها من التخارج، وهى إمكانية ألا يقع فى الضلال. وأن يتجذب لغفال سر الآنية (الدازين).

ولما كان التخارج المتداخل الانسان يتحرك فى الضلال، وكان

(١) حرفياً: يتفتح بوصفه المنفتح لكل ضد معاكس للحقيقة الماهوية أو الأساسية.

(٢) مكذا فى (ف) وحرفياً: هو المكان المفتوح للخطأ أو الغلط.

(٣) فى (ف) : فى مواقفنا وقراراتنا الحاسمة.

الضلال - من حيث أنه يوقع في الخطأ - يهدد الانسان دائماً على نحو من الانحاء ويجعله بسبب هذا التهديد مثقلاً بالسر وإن يكن هو السر المنفى - فإن الانسان يكون في تنحارج آنيته خاضعاً في وقت واحد لقلبة السر عليه وتهديد الضلال له . إن كليهما^(١) يجعله على الحياة في محنة القهر^(٢) . والماهية الكاملة للعقيدة ، والتي تنطوى على ضد ماهيتها^(٣) ، تبقى الآنية في المحنة بواسطة هذا التارجح الدائم (بين السر وبين تهديد الضلال^(٤)) . إن الآنية (خاضعة) للمحنة^(٥) . ومن آنية الانسان ومنها وحدها ينبثق انكشاف الضرورة^(٦) . وعن طريق هذا الانكشاف يستطيع الوجود الانساني أن يضع نفسه في المحتوم^(٧) .

(١) أى السر والضلال اللذان يستظر أحدهما عليه ويهدده الآخر .
(٢) يلاحظ أن هيدجر يعزى هنا الحائنا مختلفة على وتر واحد هو المحنة Die Not فهو يشتق منها كلمة القهر Noitigong ، ثم يعود بكلمة أخرى وهى الضرورة Noitwendigkeit — على الرغم من أنف اللغة نفسها ! — إلى أصلها الاشتقاقى بصيغ يفهم منها الاتجاه إلى المحنة أو بالآخرى التخبط فيها . ولعل هذا أن يعطيك فكرة أخرى عن صعوبة ترجمته إلى أية لغة أخرى غير لغته ! .

(٣) وهو ما يعبر عنه بالـ *unwesen*
(٤) ما بين قوسين زيادة منا لتوضيح النص .
(٥) هكذا في (ف) ، أما في الأصل فتقول العبارة : إن الآنية هى التخبط في المحنة .

(٦) الضرورة هنا بمعنى التخبط في المحنة ، راجع الهامش رقم (٢) .
(٧) هكذا ترجمتها (ف) والكلمة الاصالية Das unzwungangliche تفيد الضرورى المحتوم كما تفيد معنى الفريد غير المعتاد .

إن تكشف (لتهجب) الوجود بما هو موجود هو في ذاته وفي نفس الوقت تهجب الوجود بكيته . وفي هذه المعية^(١) التي تجمع بين الكشف والتهجب يثبت الضلال بيقا كد . إن هجب التهجب والضلال ينتمان ممّا للماهية الأصلية للحقيقة . وليست الحرية - مفهومة من خلال التخارج المتداخل للآنية - هي ماهية الحقيقة (بمعنى توافق التمثل أو تطابقه) إلا لأن الحرية نفسها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة ، عن سيادة السر في (غمرة) الضلال . إن « ترك - الوجود يوجد » يتحقق في (مجال) المسلك المنفتح . ومع ذلك فإن ترك - الوجود يوجد بما هو موجود وبكيته (أمر) لا يتم بصورة أصيلة ووافية بالماهية إلا إذا أخذ في الاعتبار^(٢) من حين إلى حين من جهة ماهيته الأصلية . عندئذ يبدأ الانفتاح^(٣) على السر في التحقق في (إطار) الضلال من حيث هو ضلال . عندئذ يوضع السؤال عن ماهية الحقيقة وضماً أصيلاً . وعندئذ يتضح الأساس الذي يقوم عليه تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية .

إن النظر إلى السر انطلاقاً من الضلال (هو الذي) يضع مشكلة السؤال الأوحـد : - ما هو الوجود بما هو موجود وفي كليته ؟ مثل هذا

(١) أو التزام والترافق .

(٢) أو اضطلع بمشايته .

(٣) المصطلح الأصل Entschlossenheit من مصطلحات هيدجر المربصة الواردة في كتابه الأساس الوجود والزمان ، وهو يدل من الناحية اللغوية على التصميم ، أما عند هيدجر فيجمع بين معنى التصميم والانفتاح . وقد هبرت =

التساؤل يتفكر في المشكلة الأساسية المميزة التي لم يتم الفوصل بعد إلى إزالة القياسها ، ألا وهي مشكلة وجود الموجود . إن التفكير في الموجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا ، هو الذي عرف منذ عهد أفلاطون « بالفلسفة »^(١) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم « الميتافيزيقا » .

السؤال عن الحقيقة والفلسفة

في فكر الوجود يتاح لتحرر الانسان من أجل التخرج^(٢) ، وهو التحرر الذي يؤسس التاريخ ، أن ينطق (عن نفسه) بالكلمة^(٣) والكلمة ليست في المقام الأول « تعبيرا » عن رأى ، وإنما هي النسق المصون^(٤) لحقيقة الوجود بكمليته . ولا يهتم عدد الذين يمكنهم أن يستمعوا إلى هذه الكلمة . فنوعية أولئك الذين يمكنهم الاصفاء إليها هي التي تقرر وضع الانسان في التاريخ^(٥) . ولكن في نفس تلك اللحظة من تاريخ العالم التي

= هذه (ف) بالتقبل المنفتح على السر .

(١) حرفيا : هو الذي فهم نفسه أو تصور نفسه على أنه فلسفة .
(٢) يلاحظ ، أن التخرج هنا (أى التواجد أو الانفتاح على سر الوجود) هو كما أسلفنا ترجمة كلمة EK-sistence ، وهي كما ترى تعبر عن فهم هيدجر وتفسيره لهذه الكلمة المعروفة .

(٣) أى أنه لا يثبت نفسه في اللغة إلا عن طريق التفكير في الوجود .
(٤) أو البنية المفصلة التي تم الحفاظ عليها .
(٥) أى أن عدد الذين يمكنهم الاستماع إلى هذه الكلمة ليس بالامر المهم . إنما الأهم من ذلك هو « من هم » .

تتحقق فيها بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة الصريحة للفهم العام^(١) (أو السفسطائية) .

إن هذا الفهم العام يهيب ببداهة^(٢) الوجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم الفهم السليم^(٣) واعتداء على حساسيته المربية^(٤) .

بيد أن رأى^(٥) الفهم السليم - المبرر تبريرا تاما في مجاله الخاص لا يصدق على ماهية الفلسفة التي لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال علاقتها بالحقائق الأصلية للموجود بما هو كذلك وبكليته . ولما كانت الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن^(٦) اللاحقيقة وتتأكد^(٧) قبل كل شيء على صورة الحجب (أو الاخفاء) فإن الفلسفة ، بوصفها التساؤل عن هذه الحقيقة ، (لا بد أن

(١) أى إلهس السليم أو إلهس المشترك أو سلطان العقل السليم ، الذى يعد السفسطائيون ملوكه الأول بغير نزاع !

(٢) حرفيا : بعدم قابليته للتساؤل أو بعده عن كل إشكال .

(٣) أى هل الفهم العام نفسه (أو إلهس المشترك والعقل السليم) .

(٤) أى هل حساسيته المرضية التى يستفوها كل تساؤل فلسفي ويهجم شكوكها ! .

(٥) أو تقدير الفهم السليم لفلسفة وتقييمه لها .

(٦) أو تنطوى عليها .

(٧) الفعل الأصلى Walton من الأفعال التى يسهل الاحساس بها وتصعب ترجمتها ، فهو يعنى أن ماهية الحقيقة اتبوا مكانها أو افترض غلبتها وسيطرتها أو تدبر أمرها أو تؤكد ذاتها على صورة حجب (لحقيقة الوجود) أو إخفاء لها .

تكون (منقسمة على ذاتها . إن فكرها هو الاتزان اللين (المرن) الذى لا يتمنع على تجنب الوجود بكليته . وفكرها كذلك هو التشدد المفتوح^(١) الذى لا يدمر التعجب وإنما ينقله - مع الحفاظ على طبيعته - إلى وضوح البطل وبهذا يلزمه (بأن يتجلى) فى حقيقة الخاصة به .

والفلسفة فى هذا الاتزان المرن وهذه المرونة المتزنة اللذين يتيجان للموجود أن يوجد بما هو كذلك وبكليته - تنمو وتتحول إلى تساؤل (من طبيعته) أنه إذا لم يستطع أن يقصر (كل) علاقته على الوجود وحده ، فإنه لا يمتثل أدنى تسلط عليه من الخارج . وقد شعر كانت بهذه المحنة الباطنية (العميقة) للفكر ، إذ يقول عن الفلسفة : الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب ، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتاً ، ولو أنه لا يجد فى الأرض ولا فى السماء ما يتعلق به أو يستند إليه . إن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائنها بأن تجعل من نفسها حارسة على قوانينها (أو مدبرة لها) ، بدلا من أن تكون الرسول المباشر بقوانين يوصى بها

(١) يلجأ هيدجر هنا إلى الكلمات الشعرية التى تحمل قدرا كبيرا من العاطفة ، فى مجال قد لا يصلح لهذا الأسلوب من التعبير . وقد تصرف فى التعبير كما تصرف (ف) - والأصل فيها هو اتزان الرقة أو اعتدال الوداعة والحنان ، وتفتح (بالمعنى المشار إليه فى هامش سابق من التصميم المقترن بالافتتاح (Re - solution - / Entschlossenheit) الشدة أو الأحكام .

حس فطري أو مالا أدريه من طبيعة وصية عليها^(١) .

إن كانت ، الذى تمهد أعماله للمرحلة الأخيرة من مراحل الميتافيزيقا الغربية ، إنما يقتلع إلى مجال لم يستطع أن يفهمه تبعاً لموقفه الميتافيزيقي الأساسى القائم على الذاتية - إلا من خلال هذه الذاتية وحدها . ولهذا كان حتماً عليه أن يفسر الفلسفة بأنها هى الحارس المدبرة لقوانينها الخاصة . وهذه النظرة الجوهرية^(٢) إلى مصير الفلسفة تباغ مع ذلك من الاتساع قدراً يجعلها تستنكر كل استعباد للفكر^(٣) . وإن أشد صور هذا الاستعباد عجزاً هى تلك التى تتذرع بالقول بأن الفلسفة « تعبير » عن الحضارة (كما فعل اشبنجلر) أو بأنها ترف (أو زخرف تزهو به) انسانية منكبة على العمل والانتاج .

ولكن سواء حققت الفلسفة ماهيتها التى تقررت لها فى الأصل بوصفها « مدبرة » قوانينها الخاصة ، أو لم تتأيد لها صفة تبرير قوانينها ولم تحدد من خلال حقيقة ذلك الذى يعمل قوانينها قوانين^(٤) - فإن الذى يحسم

(١) كانت ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، فى : أعمال كانت ، طبعة الاكاديمية البروسية ٤ ، ٤٢٥ - وانظر كذلك الترجمة العربية كاتب السطور ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٦٨ (ظهر فى مجموعة المكتبة العربية) .

(٢) أو الماهوية والاساسية . (٣) أى للفكر الفلسفى نفسه .

(٤) المراد هو حقيقة الوجود نفسه التى تعنى صفة « الشرعية » ، على قوانين الفلسفة .

الأمر في الحالين هو الاصاله^(١) التي تجعل الماهية الأولوية^(٢) للحقيقة أساسية بالنسبة للتساؤل الفلسفي^(٣).

إن المحاولة التي تقدمها هنا تتجاوز بالسؤال عن ماهية الحقيقة الحدود التقليدية للتصور الشائع عن مفهوم الماهية وتساعد على التأمل في هذه القضية : ألا ينبغي أن يكون السؤال عن ماهية الحقيقة في نفس الوقت وقبل كل شيء هو السؤال عن حقيقة الماهية ؟ ولكن الفلسفة تفكر في الوجود (عندما تفكر) في مفهوم الماهية^(٤).

ولعل رد الامكانية الباطنة لتوافق (أو تطابق) المباراة إلى الحرية المتخارجه ترك - الوجود يوجد على اعتبار أنها هي « الأساس » الذي يقوم عليه ، ووضع مبدأ ماهية هذا الأساس في المتحجب والضلال - لعلما أن بيننا (شمول ،عمومية) « مجردة » ، وإلماهي على للعكس ذلك التريد^(٥) المتحجب لتاريخ فريد يكشف عن « معنى » مانسمية بالوجود وما اعتدنا منذ زمن طويل على التفكير فيه على أنه الوجود بكايته .

(١) أو الأولوية (٢) أو الاصلية . (٣) حرفيا : التساؤل الفكري .

(٤) في (ف) : ولكن تحت مفهوم الماهية تفكر الفلاسفة في الوجود .

(٥) أو الاوحد . L'unique— Das Einzige

ملحوظة

إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية .
وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو « المائية »^(١) أو الشيئية^(٢) ،
وأما الحقيقة فيفهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة . والسؤال عن حقيقة الماهية
يفهم الماهية من جهة الفعل وينكر من خلال هذه الكلمة - مع بقاءه في إطار
التصور الميتافيزيقي - في الوجود^(٣) بوصفه الفارق السكائن بين الوجود
والموجود . إن الحقيقة تعنى الحجب المضيء بوصفه خاصية أساسية للوجود .

والسؤال عن ماهية الحقيقة يجد الجواب عنه في هذه : « القضية ماهية
الحقيقة هي حقيقة الماهية » . ويتبين من الشرح السابق أن القضية ليست
مجرد قلب لتكوين الألفاظ ، وأنها لا تهدف إلى الظهور بمظهر المفارقة .
إن « الموضوع »^(٤) في هذه القضية - إن جاز إستخدام هذه المقولة النحوية
الشتومة على الإطلاق - هو حقيقة الماهية . إن الحجب المضيء يكون ، أي

(١) في الأصل باللاتينية *Quidditas* والمائية هي المصدر المأخوذ من
دما ، انظر التعريفات للأجرجاني ، ص ١٠٤ ، باب الميم — الدار التونسية
للنشر . (٢) في الأصل اللاتينية *realitas* وهي تأتي من شيء *res* أو موضوع
واقعي . (٣) يكتب عيدير الكلمة برسمها القديم *Sein* لا برسمها الشائع
اليوم *sein* . (٤) أو الفاعل في الجملة *Subjekt*

يترك التوافق (العطاء) بين المعرفة والوجود يتحقق^(١) . إن القضية جلية . ليست على الإطلاق من النوع الذى يفهم من « العبارة » . إن الجواب عن السؤال عن ماهية الحقيقة هو سيرة^(٢) تحول تم فى تاريخ الوجود . ولما كان العجب المضى من مكونات الوجود ، فإنه^(٣) يظهر فى مبدأ أمره فى ضوء الاخفاء المانع . والاسم الذى يطلق على هذه الاضاءة هو الأليثيا^(٤) .

كان فى النية تكملة هذه المحاضرة عن « ماهية الحقيقة » بمحاضرة أخرى عن « حقيقة الماهية » - غير أن هذا المشروع لم يتحقق للأسباب التى أشرت إليها فى رسالتى عن « النزعة الانسانية » .

وقد ألفت « ماهية الحقيقة فى شكل محاضرة عامة فى خريف وشتاء سنة ١٩٣٠ فى برين وماربوج وفرايبورج (بالبريسجاو) ، كما ألفت فى صيف سنة ١٩٣٢ بمدينة درسدن^(٥) .

(١) أو يتركه يعلن عن ماهيته ويكشف عنها .

(٢) الكلمة الأصلية تفيد معنى السيرة الشفاهية المأثورة عن شعب أو قبيلة أو بطل أو ولي أو قدس . الخ يقوم بالحوار والفرائب والمعائب ، وهى قصة أو ملحمة تهدف إلى الانعاش والامتناع ولا تعتمد على الحقيقة التاريخية ، وقد وجدت فى كل العصور وعند كل الشعوب .

(٣) أى الوجود (مكتوبة فى الأصل برسمها القديم ١)

(٤) فى الأصل باليونانية . رمزناها الحرفى كما سبق القول فى مكان آخر (راجع المقدمة) هو اللا - تحجب أو الانكشاف من خلال الاخفاء . هذا والفقرة السابقة بأكملها ناقصة فى الترجمة الفرنسية .
(٥) هذه العبارة ناقصة فى الترجمة الفرنسية .

إن السؤال الأساسي (الوجود والزمان ، ١٩١٧) عن « معنى » الوجود ، أى عن أهمية المشروع (الوجود والزمان ، ص ١٥١) ، أى عن الانفتاح ، أى عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الوجود وحسب قد أغفل عمداً فى هذه المحاضرة . إن الفكر فيها يلتزم فى ظاهره بالطريق الذى سارت عليه الميتافيزيقا ، ولكنه مع ذلك يحقق فى خطواته الحاسمة - التى تنتقل من الحقيقة بوصفها توافقا أو تطابقا إلى الحرية المتخارجية ، ومن هذه إلى الحقيقة باعتبارها حجبا وضلالا - يحقق تحولا فى التساؤل يؤدى إلى تجاوز الميتافيزيقا .

إن الفكر الذى تحاول المحاضرة تقديمه تتوجه هذه التجربة الأساسية . إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيا للإنسان التاريخى إلا انطلاقا من الآنية التى يمكن أن يرتبط بها الإنسان^(١) . ولم تتخل المحاضرة فعسب عن كل نوع من الأثرولوجيا وكل تصور للإنسان باعتباره ذاتية ، وهو نفس ما حدث فى كتاب الوجود والزمان ، ولم يقتصر الأمر أيضا على تقصى حقيقة الوجود باعتبار أنها الأساس الذى يشهد عليه موقف تاريخى جديد ، بل إن مسار العرض فى المحاضرة يبذل ما فى وسعه للتفكير انطلاقا من هذا الأساس الجديد (وهو الآنية) . وإن تسلسل السؤال فى مراحل المتلاحقة لتمد عن الطريق الذى يقامه فكر لا يريد أن يقدم تمثلات (تصورات) ومفاهيم ، وإنما يؤثر أن يجرب نفسه ويمتحنها باعتباره تحولا فى العلاقة بالوجود .

(١) أو يدخل فيها ويلتزم بها .

٢ - نظرية أفلاطون عن الحقيقة

يعبر عادة عن المعارف التي تصل إليها العلوم في قضايا ، وتقدم للانسان في صورة نتائج صالحة للتطبيق . و « نظرية » أحد المفكرين هي ذلك الذي لم يقله في ثنايا قوله ، وهي ذلك الذي يتعرض له الانسان أبعيث يهب له نفسه في سناء .

ومن أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين - أيا كان نوعه - ونتمكن من معرفته والاحاطة به في المستقبل ، فلا بد لنا أن نتفكر فيما يقوله . والوفاء بهذا المطلب يقتضى منا أن تناول (بالدرس والتعليل) جميع « محاورات » أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا ، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك (الجانب) الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فسكره .

هذا الجانب الذي ظل (مطويا) فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة . وتحقق هذا التحول في ماهية الحقيقة ، ومضمونه ، وماتأسس عليه ، هو ماسوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه « لرمز للكهف »^(١) .

يبدأ الكتاب السابع من « محاورات » أفلاطون عن ماهية

(١) هذا هو الوصف الشائع له ، وقد يوصف أيضا بأسطورة الكهف . ولعل الأصح أن يقال « أمثلة الكهف » .

« البوليس »^(١) بتقديم صيغة عن « رمز السكف » (الجمهورية ، ١٤٠٧ ، ٥١٤ ، أ ، ٢ ، إلى ٥١٧ ، ٧ ، ٢) . والرمز يروى حكاية . والحكاية تنمو وتتطور في حوار سقراط مع جلوكون . الأول يصورها . والثاني يعبر عن الدهشة التي تستيقظ في نفسه . والترجمة التالية^(٢) توضح النص الأصلي وتشرحه ببعض الإضافات الموضوعة بين قوسين .

سقراط : والآن ، قارن طبيعتنا من وجهة التربية^(٣) بمثل هذه التجربة . تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالسكف . مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار . في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدبن بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم . بحيث يبقون في نفس الموضع ،

(١) في الأصل باليونانية $\pi \rho \acute{o} \lambda \iota \varsigma$ (المدينة) .

(٢) راجع الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، من صفحة ٢٤٦ إلى صفحة ٢٤٩ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧ — وراجع إن شئت أيضا مقال كاتب السطور عن كهف أملاطون (وتجد به نفس الحوار التالي من الباب السابع للجمهورية) وقد نشر المقال في مجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ ، ثم أعيد نشره في كتاب « مدرسة الحكمة » ص ٣١ — ٤٥ ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للطباعة ، ١٩٦٧ .

(٣) يلاحظ أن هيدجر نشر النص اليوناني مع الترجمة الألمانية . وقد اعتمدت في مقالى السابق الذكر على النص الأصلي والترجمة المقابلة له ، وذلك قبل أن يعيث للزمن والنسيان بمعلوماتي القليلة عن اللغة اليونانية !

(٤) أو الاستنارة وعدم الاستنارة .

فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم . إنهم ، بسبب هذه القيود والسلاسل ، عاجزون عن التلفت حولهم برؤسهم . في إمكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد ، وإن كان ينبعث من نار ناعم خلفهم . بين النار وبين المقيدين بالسلاسل (أى في ظهورهم) يمتد في الجهة الملوية طريق بني على طوله - تصور هذا - جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والمرايس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم .

- قال ، هذا ما أراه .

- تأمل كذلك كيف يمر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء ، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر ، فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر ، ويمر البعض الآخر صامتين .

- صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها ، هكذا قال ، ومساجين من نوع غريب .

- قلت ، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبيها تاما . مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ، سواء أ كان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم ، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم .

- قال ، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ماداموا قد أجبروا على عدم تحريك رؤسهم طوال حياتهم .

- ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خلف ظهورهم) ، ألا يرون هذه (الظلال) نفسها ؟ .

- الأمر كذلك في الواقع .
- لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون ، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود ؟ .
- بالضرورة .
- ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم ؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟
- لا شيء ، غير ذلك ، بحق زيوس ؛
- قلت ، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك شيئاً حقيقياً سوى ظلال الأدوات (التي يحملها المايرون) .
- قال : بالطبع هذا أمر ضروري .

- قلت ، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونون من قيودهم ويشقون في نفس الوقت من فقدان البصيرة ، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم مايلي . كلما فسكت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف على قدميه فجأة والاتفات برقبته والسير قدماً والتطلع إلى النور ، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألماً (شديداً) ، وإن يستطعم من خلال الوحج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل . (لو أن ذلك كله حدث له) فإذا تمسبه يقول لو أن أحدا أخبره بأن مارآه من قبل لم يكن إلا عدما ، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صواباً لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجوداً ؟

ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء ، ألا تعتقد أنه سيعار كيف يرد عليه وأنه سيعمد مارآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟ .

- بالطبع .

- وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (التبعث من النار) ، ألن تؤله عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويقر إلى ما يقوى على النظر إليه — ويعتقد أن مازآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟
- الأمر كذلك .

- قلت : وإذا حدث أن أحدا أجذبه بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) ولم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس ، ألن يشمر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس ، وقد وقف في نور الشمس ، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع ، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

- لن يقوى أبدا على ذلك ، أو لن يقوى عليه فنجأة على الأقل .
- أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أى خارج الكهف في ضوء الشمس) . إنه سيتمكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال ، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يرى صور الناس وبقية الأشياء متمكة على صفحة الماء ، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية هذه الأشياء نفسها أى الوجودات

الحقيقة بدلا من انعكاساتها) . ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء ، كما يرى السماء نفسها ، وأن تسكون رؤيته لما بالليل حين يتطلع ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟ .

— لاشك في ذلك .

— أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها ، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيشما ظهرت فجسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الموضع المحدد لها ، لكي يتأملها ويتعرف طبيعتها .

— من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك :

— وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يجعل القول عنها (أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تماقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية ، بل إنها (أي الشمس) علة كل ما بعده أولئك (القيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم .

— واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن يتجاوز ذلك (أي ما كان ظلا وإنعكاسا فجسب) .

— ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت

سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير
الذى حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

.. أسفا شديدا !

.. فاذا حدثت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف)
جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية
حادة ، ويتذكر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره
معها في وقت واحد ويكون أندرهم على التنبؤ بما سيأتي منها في المستقبل
قبل غيره ، أعتقد أنه (أى ذلك الذى غادر الكهف ورأى نور
الشمس والخفيقة) سيحس بالشوق إليهم (أى إلى الذين لا يزالون في
الكهف) لكي يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم والقوة ،
ألا تعتقد معى أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هوميروس « من خدمة رجل
غريب فقير^(١) » . وسيحتمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق
الآراء (التى يؤمنون بها في الكهف) والحياة كما يحيون ؟ .

.. أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التى
يحيونها في الكهف) .

.. قلت : والآن تفكر في هذا ، لو حدث لذلك الذى خرج على هذا النحو
من الكهف أن عبط إليه مرة أخرى وجلس في نفس المكان (الذى

(١) أى أنه سيفضل ، مثل أخيل ، أن يعمل كجبر حقيقى في عالم العقل
(العلوى) على أن يكون ما كنا مترجما في عالم الأشياء

كان يجلس فيه) ، ألن تملى عيناه بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟ .

— قال : طبيعى جدا أن يحدث له ذلك .

— فاذا عاد إلى الجدل مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال ، فى الوقت الذى لاتزال فيه عيناه تعشيان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى — الأمر الذى سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يعود عليه — ألا تعتقد أنه سيعرض نفسه هناك للسخرية ، وأنهم سيعاقلون إقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين عريضتين ، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه بالصعود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه ليمسك عنهم قيودهم ويصعد بهم إلى أعلى ، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلونه حقا ؟ .

— قال : يقينا سيفعلون ذلك^(١) .



ما معنى هذه الحكاية ؟ — إن أفلاطون يتولى الجواب بنفسه ، فهو يقوم بتفسيرها بعد الانتهاء من روايتها مباشرة (٥١٧ أ ، ٨ ، إلى ٥١٧ د ، (٧) .

(:) الجمهورية ، ٧ ، ١٤ ، ١٥١٤ ، ٢ ، إلى ٥١٤ ، ١ (٧) .

المسكن الشبيه بالكهف هو « صورة » .. « المقر الذى يقبى للنظر
(كل يوم) »^(١) . والنار المتوهجة فى الكهف ، فوق رؤس سكانه ، هى
« صورة » الشمس . وقبة الكهف تمثل قبة السماء . تحت هذه القبة يعيش
البشر ، مرتبطين بالأرض ومتيدين بها . وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو
بالنسبة لإنهم « الواقع » ، أى الوجود . فى هذا المسكن الشبيه بالكهف
يحسون أنهم « فى العالم » وأنهم « فى بيتهم » ويجدون كل ما يتقون فيه
ويعتمدون عليه .

أما الأشياء التى بسميها « الرمز » وتمكن رؤيتها خارج الكهف
فهى صورة ذلك الذى تقوم به الوجودية التى تختص بها الوجود . وهذا
فى رأى أفلاطون هو ما به يتجلى الوجود فى « مظهره » . هذا المظهر لا يمد
أفلاطون مجرد « وجه » من وجوهه^(٢) . إن « المظهر » فى رأيه ينطوى
على نوع من « البروز » أو « البزوغ » الذى يجعل كل شئ « يحضر »
أو يمثل أو يقدم نفسه . إن الوجود يقبى أو يتجلى فى « مظهره » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية

Τὸν... ὅς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ ὢν ὁ ὁν ὁ γινώσκων

مين ... دى أو بىترس فاينومين هديران

(٢) أو جانب أو رأى منه Aspekt ويلاحظ أن « المظهر » الذى نتحدث
عنه العبارة ليس هو المقابل للحقيقة ، دائماً هو « المظهر » الذى يظهر به الموجود
نفسه ويتجلى للنظر .

والمظهر في اللغة اليونانية هو « الابدوس » أو « الايديا^(١) ». والأشياء التي يغمرها ضوء النهار خارج الكهف « حيث يمتد مجال الرؤية الحرة إلى كل شيء ، تصور « المثل » في « الرمز » في صورة عيانية . ولو لم تكن هذه المثل — أى هذا المظهر المتنوع الذي تعيدى به الأشياء والكائنات الحية والبشر والأعداد والآلهة — نصب عيني الانسان ، لما أمكنه في رأى أفلاطون أن يدرك هذا أو ذاك ويعترف أنه بيت أو شجرة أو إله . إن الانسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الموجودات . غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر أدنى شعور بأنه لا يرى كل ما يأنفه ويعتقد أنه « الواقع » إلا على ضوء « المثل » . ولكن كل ما يتصور الانسان أنه وحده هو الواقع ، كل ما يمكن أن يرى مباشرة ويسمع ويلس ويتدبر حسابه ، يظل في نظر أفلاطون مجرد انعكاس باهت للمثل ، أى مجرد ظل . هذا الشيء القريب من الإنسان أشد القريب ، هذا الذي يبنى ظلا على الرغم من كل شيء ، هو الذي يأسر الانسان ويقيده في حياته اليومية . إنه يحيا في سجن ويترك جميع « المثل » وراء ظهره . ولأنه لا يعلم أن هذا السجن سجن ، تجده يتصور أن هذا المجال الذي تدور فيه

(١) في الأصل باليونانية (εἰδωλον) — لاحظ
 أن هيدجر — كما سيوضح هذا فيما بعد — يرمى إلى أن كلمة المثل أو الفكرة « إيديا » تأتي من المظهر أو المنظر الذي يظهر به الموجود ، وهي بذلك التي
 تتيح له أن يظهر أو يوجد على الصورة التي يبدو بها .

حياته اليومية تحت قبة السماء هو مجال التجربة والحكم الذين يحددان مقياس جميع الأشياء والعلاقات ، ويضعان القاعدة التي يقوم عليها كيائها ونظامها .

لوفسكرونا بلغة « الرمز »^(١) « وتخيّلنا الانسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره في داخل الكهف — هذه الدار التي يعكس لهاها ظلال الاشياء التي تمر هنا وهناك — لوجدنا أنه سيحس على الفور بأن هذا التحول غير المعتاد في الرؤية والنظر إنما هو ازعاج للسلوك المألوف والظن الشائع . بل إن مجرد التفكير في مثل الموقف الغريب الذي ينتظر من الإنسان أن يتخذه في داخل الكهف سبب رفض رفضا باتا ، لأنه هناك في الكهف (يعتقد أنه) يمتلك الواقع امتلاكا كاملا واضعا لالبس فيه . هذا الانسان الذي يحيا في الكهف متشبها « برأيه » لن يكون في وسعه أن يحس أدنى احساس بأن واقعه قد لا يكون إلا ظلا . وكيف يتسنى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف أى شيء عن النار المشتعلة في الكهف ولا عن الضوء المنبعث منها ، مع أن هذه النار لا تخرج عن كونها نارا صناعية ، ومن المفروض فيها أن تكون مألوفة لديه . وعلى العكس من ذلك نور الشمس الساطع خارج الكهف ، فهو نور لم « يصنعه »^(٢) الانسان . إن الكائنات النامية والاشياء الماثلة^(٣) تتجلى في

(١) أى رمز الكهف الذى تتناول به الدراسة .

(٢) هلامتا انتصيص من غندى ولم تردا فى النص الاصل .

(٣) أو الموجودة الحاضرة .

نوره الساطع تجليا مباشرا دون حاجة إلى تصورها عن طريق الظلال التي
نعكسها . والأشياء التي تتجلى بنفسها تعتبر في الرمز صورة « للمثل » .
ولكن الشمس في « الرمز » تمثل « صورة » ذلك الذي يجعل جميع المثل
مرئية . إنها صورة مثال المثل . هذا المثال يسميه أفلاطون (هي تواجائو)
ويترجم عادة ترجمة حرفية لا تغلو من سوء فهم « بمثال الخبير »^(١) .

هذه الأنواع المختلفة من التطابق التي حصرناها الآن بين الظلال
والواقع الذي يجربه الانسان كل يوم، بين انعكاس ضوء النار في الكهف
والنور الساطع الذي يفر الواقع القريب المألوف ، بين الأشياء الموجودة
خارج الكهف والمثل ، بين الشمس وأعلى المثل ، (هذه الأنواع المختلفة
من التطابق) لا تستنفد مضمون « الرمز » . أجل ! إننا لم نتوصل بعد
إلى أخص ما يخص هذا الرمز . ذلك لأنه يروى لنا أحداثا ولا يقتصر على
بيان الأماكن التي يقيم فيها الانسان والواقع التي يشغلها داخل الكهف
وخارجه . ولكن الاحداث التي يعرضها علينا هي في الواقع مراحل
انتقال من الكهف إلى ضوء النهار يعقبها الرجوع من ضوء النهار إلى
الكهف .

ماذا تحدث في مراحل الانتقال هذه ؟ ما الذي يجعلها ممكنة ؟ مم
تستمد ضرورتها ؟ ما هي أهميتها ؟

(١) في الاصل باليونانية : *ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ κόσμου*

إن الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار والعودة من هناك مرة أخرى يتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه فتتحول من الظلام إلى النور ثم من النور إلى الظلام . ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة والارتباك وستكون معاناتها لسببين مختلفين كل الاختلاف : « ستحس الأعين بنوعين من الحيرة والارتباك ، وذلك لسببين مختلفين ^(١) » .

معنى هذا أن الانسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له ، إلى حيث يتجلى له الوجود في صورة أكثر ماهوية ^(٢) . وإن لم ينضج بعد ولم يهيأ لمثل هذا الوجود ، وقد يمكنه من ناحية أخرى أن ينتزع من موقف المعرفة الماهوية (الأساسية) الذي وصل إليه فيلحق به في مجال يتحكم فيه الواقع الشائع المعتاد ، دون أن يكون على استعداد للاعتراف بأن ما يألوه ويياشره في هذا المجال هو الواقع .

وكا يتعزم على العين الجسدية أن تثابر على تغيير عاداتها في بطنه

(١) يذكر المؤلف هذا النص باليونانية في ترجمته الألمانية ويحدد موضعه من اليهودية (١٥١٨ ، ٢٥) .

διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν ἡμετέροισιν
ἐπετραπέναι ὁμολογεῖται

« ديناي كاي اير ديتوي جيموتاي ايتار اكسايس او مازين ،
(٢) أي أكثر حفظا من الماهية وأقرب إلى الجوهر والاصل والاساس .

ودأب ، سواء أرادت أن تعود على النور الساطع او على الظلام الدامس ، كذلك يقحم على النفس أيضا أن تأخذ نفسها بالصبر والثبات حتى تعود على مجال الوجود الذى تواجهه وتعرض له . غير أن مثل هذا العودة يتطلب أولا من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسى الذى تنزع إليه ، شأنها فى هذا شأن العين التى لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك .

لكن لم يتطلب العودة على هذا المجال أو ذاك كل هذا الدأب والصبر والأناة ؟ لأن التحول (فى الاتجاه) يمس وجود الانسان ، ولهذا يتم فى صميم كيانه (ماهيته ^(١)) . معنى هذا أن الموقف الأساسى ^(٢) الذى ينبى أن ينشأ عن تحول فى الاتجاه ، لا بد أن ينبثق من علاقة تعمل السكان الانسانى ^(٣) بالفعل وتطور إلى مسلك ثابت . هذا التحول والتغير الذى يؤدي إلى تعود السكان الانسانى على المجال الذى يوجه إليه هو الذى يؤلف ماهية ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم

(١) الكلمة الأصلية *Wesen* من الكلمات التى لا يمل هيدجر تكرارها بمعنى وأشكال لا حصر لها . والمعنى الاصلى لها هو السكان والكيونة والماهية ، وقد معنى كذلك الجوهر والاساس والقوام . ولهذا نجدنى أثقل عليك بذكر المعنى المحتمل بين قوسين !

(٢) أى الموقف الذى يعول عليه ويمكن أن يتخذ مقياسا ومعيارا .

(٣) أى تقوم عليها ماهية الإنسان

« البايديا^(١) » : وليس من سبيل إلى ترجمة هذه الكلمة . « فالبايديا » — بحسب تحديد أفلاطون لماهيتها هي « التمهيد لتحول اتجاه الانسان بكليته وفي ماهيته^(٢) » . ولهذا فإن « البايديا » في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من « الأبايدوزيا^(٣) » إلى « البايديا » . وتبقى « البايديا » — تبعاً لطابع الانتقال هذا — على علاقة مستمرة « بالابايدوزيا » . ولعل أنسب كلمة المانية يمكن أن تقابل الاسم اليوناني « بايديا » . وهي كلمة « التكوين^(٤) » وإن كانت في الواقع لا تنقى به وفاء تاماً . ويجب علينا

- (١) أترجم عادة بالتربية أو الاستارة ، وإن كان هيدجر سترجمها بالتكوين أو التهيئة والتشكيل .
(٢) في الأصل باليونانية

παραγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς

(يدير أيجرجي هوليس نيس بسينغيس) أي تحول النفس بكليتها . وبلاحظ أن ترجمة هيدجر لهذا التعريف الرائع ترجمة تفسيرية لاحرفية .

(٣) في الأصل باليونانية παραγωγή ومعناها الحرف ضد التربية أو عدم الاستارة . ولكنها في مفهوم هيدجر عدم التكوين والتشكل ، أي هي في النهاية عدم الاتجاه إل حقيقة الوجود كما تتجلى وتحتجب في آن واحد كلما ظهر الوجود .

(٤) الكلمة الألمانية التي يذكرها هيدجر هي Bildung وهي في اللغة العادية تعني التربية والثقافة والتدريب ، كما تعني التكوين والتشكيل والانشاء .

بطبيعة الحال أن نرد للكلمة الأخيرة طاقتها التمييزية الأصلية وأن ننسى ما لحق بها في أواخر القرن التاسع عشر من سوء التأويل . إن « التكوين » يدل عل معنيين : فهو من ناحية تكوين بمعنى الصياغة أو التشكيل (الذى يصوغ مادة الشيء ويظهره^(١)) . ولكن هذا « التكوين » .. « يكون » (أو يشكل ويصوغ) في نفس الوقت تبعا لمطابقة مسبقة مع صورة أولية معقد عليها، تسمى لهذا السبب نموذجا^(٢) . — إن « التكوين » تشكيل وصياغة ، وهو بالإضافة إلى هذا مدخل إلى صورة معينة . والمادة المضادة « للبايديا » هي « الأبايدوبزيا » أى الافتقار إلى التكوين (التشكيل والصياغة) أو نقصه وعدمه . وهذا النقص في التكوين لا يفتح فيه للوقف الاساسى ، ولا يوضع فيه النموذج الذى يمكن الاعتماد عليه .

إن مكن القوة في دلالة « رمز الكهف » هو أنه يحاول عن طريق الصورة القصصية الحية أن يجعل ماهية « البايديا » (شيئا) تمكن رؤيته ومعرفته . وفي الوقت نفسه نجد أفلاطون يحاول أن يصمم ماهية « البايديا » من أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ في النفس التى لم تنهيا لها كما لو كانت وعاء فارغا ينظر من يملؤه . فالواقم إن « التكوين » الأصل يستولى على النفس ذاتها ويعولها بكليتها ، وذلك حين يمهّد لهذا بوضع

(١) ما بين قوسين زيادة منى لتوضيح مضمون العبارة .

(٢) يلاحظ أن هيدجر يتلاعب هنا بالفعل bilden (يكون أو يصوغ)

والاسم Vor-bild (نموذج أو صورة أولية) ولهذا لوم التصرف .

الانسان في مكانه الماهوي (الاساسي) ويعود^٢ عليه . والمباراة التي يفتح بها أفلاطون حكاية الكهف في بداية الباب السابع من الجمهورية تبين بوضوح كاف أن الهدف من « الرمز » هو تصوير ماهية « البايديا » : « عليك بعد هذا أن تكون لنفسك من التجربة (التي سيقدمها فيما بعد) نظرة في (ماهية) « التكوين » و « عدم التكوين » ، إذ أنهما أمران (مرتبطان) متصلان بصميم وجودنا الانساني^(١) .

إن « رمز الكهف » — كما نقول عبارة أفلاطون بوضوح — يصور ماهية « التكوين » . ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه للرمز يهدف على العكس من ذلك إلى بيان « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة . ألا نعمل « الرمز » عن طريق هذه المحاولة بشيء غريب عليه ؟ إن التفسير (في هذه الحالة) مهدد بالانعراف إلى نوع من التأويل المقتضب . ربما يبدو هذا في الظاهر ، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون ينحصر لتحويل (تم في مفهوم) ماهية الحقيقة ، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله (هذا) الفكر . هذا التفسير

(١) المباراة في الاصل باليونانية

Μετὰ τὰτα ὅτι, ἐκ τοῦ, ὁ πρῶτος

τοιοῦτω πᾶσι τὴν ἡμετέραν φησὶν

παίδεϊα τὴν πρῶτη καὶ ὁ παίδευστος

« ميتا تارتا نادى ، أيبكزون تريتو باثاى تين همتيران فيزين بايدياس
في بهري كاي آبايدويدياس » .

الذى فرضته محنة متأخرة يذهب إلى أن « الرمز » لا يقتصر على تصوير ماهية « التكوين » في صورة (حية ملموسة) ، بل يضيف إلى ذلك أنه في نفس الوقت يوسم أفق البصر لكي ينفتح على التحول الذى تم في ماهية الحقيقة . وإذا كان الرمز قادرا على توضيح هذين الأمرين ، ألا يستلزم هذا أن تكون هناك علاقة ماهوية (أساسية) تجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » . الواقع أن هذه العلاقة قائمة . وهى تسكن في أن ماهية الحقيقة وأسلوب التحول (في مفهومها) هما اللذان يجعلان « التكوين » من ناحية بنيته الأساسية أمرا ممكنا .

ولسكن ما الذى يجمع بين « التكوين » و « الحقيقة » في وحدة ماهوية (أساسية) أصيلة ؟

إن « البايديا » تدل على تحول الانسان بكليته ، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التى يواجهها في حياته ويتعود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الوجود نفسه . ولا يصبح هذا الوضع ممكنا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفنا بالنسبة للانسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه . لا بد أن يتحول هذا الذى يعتبر في نظر الانسان لامتعجبا كما يتحول أسلوب لانتعجه^(١) . واللاتعجب يسمى في اليونانية

(١) أو تكشفه من الخفاء . وقد فضلت الإبقاء على مصطلح هيدجر على الرغم من صعوبة (راجع محاضراته عن ماهية الحقيقة ضمن هذا الكتاب) .

« ألثيا »^(١) ، وهى كلمة تترجم عادة « بالحقيقة » . وقد ظل معنى « الحقيقة » في نظر الفكر الغربى منذ عهد قديم « هو تطابق »^(٢) التصور الفكرى مع الموضوع : تطابق العقل مع الشيء^(٣) .

لوحالنا مع ذلك أن نتخلى عن ترجمة كلمتي « بايدايا » و« ألثيا » ترجمة حرفية ، وحاولنا بدلا من ذلك أن نفكر في الماهية الموضوعية التي تنطوى عليها الكلمتان اللتان نجتهد في ترجمتهما من خلال المعرفة اليونانية^(٤) ، لوجدنا على الفور أن « التكوين » « والحقيقة » « يلتقيان في وحدة ماهوية واحدة . ولو أخذنا ماهية ذلك الذى تسميه كلمة « ألثيا » مأخذ الجدل لوجدنا هذا السؤال يطرح نفسه : من أين يستمد أفلاطون تحديده للماهية اللاتحجب ؟ إن كل محاولة للإجابة على هذا السؤال نفسها مضطرة للرجوع إلى المضمون الحقيقى « لرمز الكهف » . وسوف تبين أن « الرمز » يتناول ماهية الحقيقة كما تبين طريقة تناوله له .

إننا بالكلام عن المتحجب وتحجبه إنما نصف ذلك الوجود الحاضر^(٥)

(١) في الأصل باليونانية : ἀληθεια

(٢) أو توافق (تكافؤ ولازم) .

(٣) في الأصل باللاتينية : Adequatio intellectus et rei

(٤) هكذا حرفيا ، والمراد هو ترجمة الكلمتين المذكورتين انطلاقا من

التصور اليونانى لهما .

(٥) حرفيا الوجود الحاضر - ضرورا مفتوحا أو ظاهرا .

في كل مجال من المجالات التي يقيم فيها الانسان . ولكن « الرمز » يحكي قصة الانتقال من مكان اقامة إلى آخر . ومن هنا تنقسم هذه الحكاية إلى مجموعة من الأماكن المختلفة (التي يقيم فيها السجناء) وتتسلسل صعودا وهبوطا على نحو عجيب . وتقوم الفروق المختلفة بين أماكن الإقامة كما تقوم مستويات الانتقال (من مرحلة إلى أخرى) على الاختلاف في معنى الأليثيس^(١) المأخوذ به كقياس مازم « وعلى نوع الحقيقة السائد في كل مرحلة . لهذا ينبغي أن نفكر في مفهوم « الأليثيس » ، أو اللاتعجب ، ونحدد أوصافه عند كل مستوى .

في المستوى الأول يحيا البشر في الكهف مقيدون بالسلاسل والأغلال ، أسارى ما يلتقون به لقاء مباشرا . ويختم أفلاطون وصفه لهذا المكان الذي يقيم فيه البشر بهذه العبارة الجازمة : إن السجناء المغلولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الإطلاق أن ثمة ما هو غير محجب سوى ظلال الأدوات^(٢) . (٥١٥ ج ، ١ - ٢) .

(١) في الأصل باليونانية $\alpha\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ أي اللاتعجب .

(٢) في الأصل باليونانية :

$\pi\alpha\nu\tau\alpha\tau\epsilon\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\eta\ldots\sigma\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \alpha\dot{\nu}\ \alpha\lambda\lambda\omicron\ \tau\epsilon\ \nu\alpha\kappa\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\ \alpha\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ (sbC-i-2)$

« باتتاباري دي . . . هو توثير دي أوك أن الوتي نوميوثين تو اليثيس
أي تاس تون سكويسترون سكياس » .

« الرمز » والصعود من دائرة النار الصناعية إلى اشراق الشمس الساطعة ،
ثم الهبوط مرة أخرى من منبع النور كله إلى ظلام الكهف . ولاتأني قوة
التعبير والتصوير في « رمز الكهف » من صورة الانفلاق التي يوحى بها
القبو السفلى والبقاء في أسر الانفلاق ، ولا من رؤية (الأفق) الفتوح
خارج الكهف . فالواقع أن ممكن القوة في تفسير افلاطون وتصويره
« للرمز » يتركز في الدور الذي تقوم به النار ، والضوء المنعكس منها ،
والظلال ، ونور النهار الساطع ، وضوء الشمس والشمس . إن كل شيء
فيه يعتمد على ظهور الظاهر والتمكين من رؤيته^(١) . حقا إن اللاتحجب
يرد ذكره (أثناء الكلام عن) المستويات المختلفة ، واسكن التفكير
فيه ينصب طريقته في تيسير تجلي الظاهر في منظره (أيدوس^(٢))
والتمكين لهذا الظاهر المتجلي بنفسه (الايدابا^(٣)) من أن يصبح قابلا
للرؤية . بل إن التأمل الحقيقي ينصب على ظهور المنظر الذي يكفله
الضوء الساطع . هذا المنظر هو الذي يسمح بالقطع إلى كينونة
كل موجود^(٤) . فالتأمل الحقيقي إذن ينصب على « الايدابا » . وهذا

(١) أى جعل رؤيته أمرا ممكنا أو جعله قابلا للرؤية .

(٢) في الاصل باليونانية : ἰδωτός

(٣) في الاصل باليونانية : αἰδωτός

(٤) أو الماهية التي يكون عليها ويحضر بها .

(أى الابدايا أو المثال) هو المنظر الذى يتيح التطلع إلى الموجود (الكائن الحاضر) . « الابدايا » هو الظهور الخالص بالمعنى الذى يقصده عندما نقول « ان الشمس تظهر » . ان « المثال »^(١) ، لا يسمح « بظهور » شئ آخر (وراءه) ، لأنه هو ذاته الظاهر الذى لا يعنيه إلا أظهار نفسه . « الابدايا » هو الظاهر (المتبدى) وماهية المثال تسكن فى قابليته لأن يظهر ويرى . هذه (القابلية للظهور والرؤية) هى التى تحقق الحضور (الكينونة) أى حضور ما يكون عليه الموجود . فى « ما — ثية »^(٢) ، الموجود يحضر^(٣) هذا فى كل حالة معينة . ولهذا فإن الماهية الحقيقية للوجود تسكن فى نظر أنغلطون فى « ما — ثية » . وحتى التسمية المتأخرة تشي بأن « الما — ثية » (فى اللغة اللاتينية^(٤)) هى السكينونة^(٥) الحقة « أى هى الماهية »^(٦) . فليست هى الموجود^(٧) ، وما يقدمه المثال (بهذه الطريقة) للرؤية ويجعله متاحاً لها هو

-
- (١) يكتب هيدجر للكلمة هنا وفى السطور التالية فى ترجمتها الحديثة (Idea — Idee أى الفكرة أو المثال) ولا يوردها بالرسم اليونانى إلا فى حالات نادرة . (٢) هى — كما تقدم المصدر المأخوذ من « ما » (was — sein) (٣) يحضر أو يكون أو يوجد ، ومنها يأتي الحضور أو الكينونة أو الوجود — وكلها كما ترى محاولات قاصرة لتجديد عن الفصل العبري (an — wasen) الذى يسرف هيدجر فى استخدامه مع الاسم المشتق منه (Anwesen) (٤) Quidditas (٥) esse (٦) essentia (٧) Existentia وهذه نقطة هامة تبعده هيدجر عن التصور الشائع عن « الوجودية » (السارترية) التى لم تسأم القول بأن الوجود يسبق الماهية !

كان يراه واضحا لا اختلاط فيه . من أجل هذا نجد كلمة « أليثيس »^(١) تتكرر في نهاية العرض الذى يقدمه رمز « الكهف » عن المستوى الثانى ، وإن كانت تأتى في صيغة التفضيل « أليثسترا » (الأكثر لانتحبا) . إن « الحقيقة على الأمالة تكمن (في نظر هذا السجين المتحرر) في الظلال . فهو على الرغم من تخلصه من الأغلال لا يزال يسعى تقدير مفهوم « الحق » ، ووضعه ، لأنه لا يزال يفتقر إلى الأساس الذى يبنى عليه « التقدير » ، إلا وهو الحرية . صحيح أن الخلاص من الأغلال يحرره بمض المتحرر . ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية الحقيقية .

ويصل السجين المتحرر من الأغلال إلى هذه الحرية الحقيقية عندما يبلغ المستوى الثالث . فهنا يكون هذا السجين الذى تحرر من أغلاله قد انطلق إلى خارج الكهف حيث « الحرية الرحبية » . هناك يتضح كل شيء ويفتح في ضوء النهار . إن منظر الأشياء على ما هي عليه لا يظهر له الآن كما كان الحال من قبل في داخل الكهف عندما كانت مجرد انعكاس لضوء النار الصناعية التى سببت له الخلط والاضطراب . إن الأشياء نفسها تظهر له الآن بكل ما يكتنف منظرها الخاص من الزام والزام . والحرية التى أصبح المتحرر يجد نفسه فيها ليست مجرد قضاء رجب لاتعده الحدود ، وإنما هي الالتزام الذى يفرضه نور ساطع يشع من الشمس التى يراها في

(١) في الأصل باليونانية وقد تقدمت . ومعناها الحرفى هو الحق ولكنها في نفسه هيدجر كما سبق القول المتكشف واللامتجيب .

نفس الوقت . والمناظر التي تبدى الأشياء على ما هي عليه ، أى الابدئية^(١) (أو المثل) ، هي التي تكون الماهية التي يتجلى هذا الموجود المفرد أو أذلك على ضوئها ، وفي هذا التجلى يمكن أن يتكشف^(٢) هذا الذى يظهر كما يمكن أن يصبح ميسرا (للنظر) .

ويتعدد هذا المستوى (الذى يقيم فيه السجين المحرور) مرة أخرى على أساس اللاحتجب الذى تكون له هنا صفة المقياس الحقيقى الملزم . ولهذا يسارع أفلاطون في بداية عرضه للمستوى الثالث بالكلام عن ذلك « الذى يقال عنه الآن إنه لا يحتجب^(٣) » (الجمهورية ، ٥١٦ أ ، ٣) هذا اللاحتجب (يصفه أفلاطون) بأنه « أليثيسترون » أى الأكثر لاتحجبا (تكشيفا) من الأشياء التي كانت تظهر على الضوء الصناعى في داخل

(١) في الاصل باليونانية ἰδέσθαι (، هي صيغة الجمع من

ἰδέσθαι . أى المناظر أو المظهر) وهي في تفسير هيدجر المثل أو الافكار ideas التي تسمح للموجدات بأن تظهر وتتجلى على ما هي عليه .
(٢) حرفيا : أن لا — يتحجب (وهي أن يمدرك القارىء في هذا التصرف ١) .

(٣) في الاصل باليونانية :

ἀληθὲς ἰδέσθαι καὶ ἰδέσθαι (516a,3)

(لونه نون ليجومينوس أليثون) .

الكهف كما كانت مخفية عن الظلال. إن اللامتعجب الذى بلغه (السجين
المحرر) فى هذه المرحلة هو « الأشد لمتعجبا » (تا أليثستانا^(١)) .
صحيح أن أفلاطون لا يستخدم الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع من حديثه،
ولكنه يذكر « الأشد لمتعجبا » (تا أليثياتون^(٢)) فى سياق الشرح
الهام المائل فى بداية الباب السادس من الجمهورية . فنحن نراه فى هذا
الموضع الأخير (٤٧٤ ج ، هـ وما بعدها) يذكر أولئك « الذين يتعلمون
إلى الأشد لمتعجبا^(٣) » (أو أعظم الأشياء تكشفا) . وهكذا الأشد
لامتعجبا يتجلى أو يظهر فيما يكون عليه الموجود . وبغير هذا التجلى أو
الظهور للمائية^(٤) (المثل) لأمكن أن يبقى هذا (الموجود) وذلك
وكل شيء على الإطلاق متعجبا مخفيا . ويوصف « الأشد لمتعجبا » بهذا

(١) فى الأصل باليونانية $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\alpha$

(٢) فى الأصل باليونانية : $\tau\omicron\ \alpha\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$

(٣) فى الأصل باليونانية :

$\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\ \eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\ \pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$

(٤) المصدر المأخوذ من دما ، أى لما تكون عليه المثل من حيث ماهيتها
وكنيتها .

الوصف لأنه يظهر بصورة مسبقة في كل ما هو ظاهر ، كما ييسر هذا الظاهر
(أو يجعله في متناول النظر) .

ولكن إذا كان تحول البصر — في داخل الكف قصه — من
الظلال إلى النار والأشياء التي تظهر على ضوءها أمرا عسيرا بل محكما
عليه بالاختراق ، فلا بد أن يتطلب التحرر في (المكان) الحر الرحيب
خارج الكهف غاية العسر والجهد . إن التحرر لا يأتي نتيجة الخلاص من
الأغلال ولا هو مجرد انفلات من القيود ، وإنما يبدأ بالتعود المتصل على
تثبيت النظر على المعالم المحددة^(١) للأشياء ذات للنظر المحدد الثابت .
التحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره ويكون لدى ظهوره هو
الأشد لانهجيا (تكشفا) . ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول .
ولكن هذا التحول لن تتممه إلا ماهية « البايديا » من حيث هي تحول .
ومن ثم فإن اكتمال ماهية « التكوين » لا يمكن أن يتم إلا في مجال
« الأكثر لانهجيا » وعلى أساسه ، أي في مجال « الأليثيستاتون » ،
أي الأكثر حقيقة ، أي الحقيقة الخالصة . إن ماهية « التكوين » تقوم
على أساس ماهية « الحقيقة » . ولما كانت ماهية « البايديا » تسكن في
« التمهيد لتحويل اتجاه الانسان بكليته وفق ماهيته^(٢) » ، فإنها تظل بهذا

(١) حرفيا : الحدود الثابتة . وقد لجأت لنصرف معنا للتكرار .

(٢) هذه هي ترجمة هيدجر للنص اليوناني الذي سبق ذكره . أما ترجمته

الحرفية فهي « تحول النفس بكليتها » .

الاعتبار^(١) تجاوزا مستمرا للأبايدوزيا^(٢) . إن البايديا تحمل في ذاتها العلاقة الأساسية التي ترجع بها^(٣) إلى نقص التكوين . وإذا كان على « رمز الكهف » ، كما يفسره أفلاطون نفسه ، أن يصور ماهية البايديا ، (في صورة حية ملموسة) فلا بد أن يتجه هذا التصوير أيضا إلى توضيح هذه النقطة الجوهرية وهي التجاوز المستمر لنقص التكوين . ولهذا لا تنتهي القصة التي يحكيها الرمز ، بالنهاية التي يحلو للبعض أن يتخيّلوها ، أي بوصف أعلى مستوى يصل إليه السجين المتحرر وهو الخروج من الكهف . إن العكس من هذا هو الصحيح . فهبوط السجين المتحرر إلى الكهف ورجوعه إلى زملائه الذين لا تزالون مقيدين بالأغلال جزء مقسم للحكاية التي يرويها « الرمز » . إن السجين المتحرر يرى الآن من واجبه أيضا أن يحول (عيون) هؤلاء عما يبدو لهم لامتجعا لكي يرتفع بهم إلى الأكثر لامتجعا . غير أن السجين المتحرر لا يستقيم له الأمر في داخل الكهف . إنه يتعرض لخطر الوقوع تحت سيطرة الحقيقة السائدة هناك ، أي لخطر الوقوع في قبضة « الواقع » الشائع المألوف الذي يعد (في نظرهم) الواقع الوحيد . بل إن السجين يشعر بأنه مهدد باحتمال قتله ، وهو احتمال تحول إلى واقع ، كما نعرف من قدر سقراط الذي « معلم » أفلاطون .

إن الهبوط إلى الكهف والصراع الذي يدور في داخله بين المحرر

(١) أي باعتبار أنها تحول .

(٢) أي نقص التكوين كما سبق القول .

(٣) أو التي تعود فتربطها بنقص التكوين .

وبين السجناء الذين يقادمون كل تحرر يكونان المستوى الرابع الذى يكتمل به « الرمز » . صحيح أن كلمة أليثيس لا ترد في هذا الجزء من الحكاية. ولكنها ان تستغنى في هذا المستوى (الأخير) عن التعرض للاعتجيب الذى يحدد مجال الكهف الذى يعود السجين للتحرير الزيارته . ولكن ألم تسبق تسمية « اللامتعجب » الذى كان يسود الكهف^(١) في المستوى الأول ؟ ألم يكن اسمه عندئذ هو « الظلال » ؟ لاشك في هذا . غير أن دور اللامتعجب لا يقتصر على جعل الظاهر بأى شكل من الأشكال ميسرا^(٢) ومنفتوحا في ظهوره، وإنما يقوم اللامتعجب دائما ليتجاوز تعجب المتعجب. إن من الضروري أن ينتزع اللامتعجب (من ثانيا) التعجب، أن يلب بمعنى من المعاني من هذا التعجب .

ولما كان الأصل في اللامتعجب عند اليونان أنه يتغلغل^(٣) في ماهية الوجود وبذلك يحدد الوجود من جهة حضوره^(٤) ويتسره^(٥) (حقيقة)، فإن الكلمة التى يستخدمها اليونان للدلالة على ما كان الرومان يسمونه « الصدق »^(٦) ونسميه نحن « الحقيقة » تميز بأنها تبدأ بالحرف (α) الذى يدل على السلب (أليثيا^(٧)) . إن الأصل في الحقيقة أنها تدل على ما ينتزع

(١) أى كان هو المقياس السائد الملزم . (٢) أى جعل ما يظهر في

متناول البصر . (٣) الكلمة الأصلية تدل على التغلغل والتحكم فيه ...

(٤) أو وجوده ومثواه . (٥) أى جعله ميسرا للنظر .

(٦) في الأصل باللاتينية Veritas .

(٧) في الأصل باليونانية $\alpha - \lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ وبلاطون =

من التعجب والخباء . والحقيقة من حيث هي هذا الانزع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف^(١) . وقد يكون التعجب على أنحاء مختلفة : فهو غلق ، أو حفظ ، أوستر ، أو تغطية ، أو تنعم ، أو تنكر . ولما كان من الحتم ، في «رمز» أفلاطون ، أن ينزع أعلى أنواع اللاتعجب انزعاء من (ثنايا) حجب (أو اخفاء) ذىء وعنيد ، فمن الطبيعي أيضا أن يكون تخلص (السجين) من الكهف ووضع في (مجال) الحرية التي يفرها ضوء النهار صراع حياة أو موت . وللمستوى الرابع من مستويات « الرمز » ، يشير إشارة لماحة إلى أن « السلب » ، أو الكفاح في سبيل انزع اللاتعجب ، مرتبط بماهية الحقيقة . ولهذا نجد أن هذا المستوى يتناول كذلك (مسألة) . . « الأليشيا » ، شأنه في هذا شأن المستويات الثلاثة المتقدمة عليه .

مهما يكن الأمر فإن هذا « الرمز » لم يكن ليقيم على صورة الكهف إلا لأن التجربة الأساسية التي كانت بدئية عند اليونان ، ألا وهي تجربة « الأليشيا » ، أولا تعجب الوجود قد عملت من قبل على تحديد طبيعته .

== هيدجر ينطلق في كل ما يقوله ويكتبه عن الحقيقة من هذا التحليل اللغوي للكلمة . فاذا كان الحرف (ه) الذي تبدأ به الكلمة هو حرف النفي ، فإن بقية الكلمة تأتي من الفعل الذي يفيد معنى التعجب والتعجب (لا اثناء) وبهذا يكون نفيه هو اللاتعجب .

(١) راجع دراسة هيدجر عن ماهية الحقيقة لتجد تفصيلا أوفى .

إذ ما عسى أن يكون الكهف العميق في باطن الأرض لأن لم يكن شيئا مفتوحا وتحوطه الجدران من كل جانب فتعزله عن الأرض على الرغم من فتحة المدخل الذى يؤدى إليه ؟ إن انفلاق^(١) الكهف - المفروح في ذاته - وما يتسبب في تغيير وضعه ومن ثم في حجبه ، إنما تشير كلها في نفس الوقت إلى ما يقع خارجه ، أى اللامعجب الذى يتفصح في ضوء النهار . إن ماهية الحقيقة التى فكر فيها اليونان في الأصل بمعنى « الأليثيا » ، أى اللاتعجب المرتبط بالمتعجب (المنكر والمقنع) ، (هذه الحقيقة) وحدها ترتبط ارتباطا أساسيا بصورة الكهف القائم تحت الأرض بعيدا عن ضوء النهار . ولو كان للحقيقة ماهية أخرى غير اللاتعجب أو لوتحددت على أقل تقدير بشئ آخر غيره لما كان « لرمز الكهف » أية قيمة تصويرية أو تعبيرية .

ومع أن « الأليثيا » قد تكون موضوع تجربة أصيلة في رمز الكهف ، وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة (من النص) ، فإن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلا من اللاتعجب . وهذا في الواقع إنما يدل ضمنا على أن اللاتعجب أيضا لا يزال يحتفظ بمكانه .

إن تصوير الرمز والتفسير الخاص الذى يقدمه أفلاطون له بكادان بسلان بأن الكهف السفلى وما يقع خارجه هما المجال الذى تتم الأحداث الروية في إطاره . ولعل أهم هذه الأحداث هي مراحل الانتقال التى يحكيها

(١) أو طية وسنره وإحاطته من كل جانب .

وفي المسنوى الثانى يحدثنا «الرمز» عن الخلاص من القيود والاعلال.
لقد توصل السجفاء إلى شىء من الحرية ، ولكنهم مازالوا محبوسين داخل
الكهف . إنهم يستطيعون الآن أن يثقلوا برؤسهم ويحركوا أجسامهم
في كل إتجاه . أصبح في إمكانهم أن يروا بأنفسهم الأشياء التى كانت
تمر خلف ظهورهم ويعملها العابرون في أيديهم . وصار أولئك الذين لم
يكونوا يبصرون إلا الضلال والاشباح « أكثر اقترابا من الوجود »^(١)
(٥١٥ د ، ٢) . أخذت الأشياء نفسها تعرض منظرها بشكل من الأشكال ،
أى على ضوء النار الصناعية للشمعة داخل الكهف ، ولم تعد الظلال تخفيها
كما كانت تفعل من قبل . فإذا اتفق اللاعنين أن تتم على الظلال ،
غشيت هذه الظلال على البصر وحجبت عنه رؤية الأشياء نفسها . ولكن
ما أن يتخلص البصر من أسر الظلال حتى يتمكن الإنسان الذى تحرر هذا
التحرر من الوصول إلى دائرة ذلك الذى يصنعه «الرمز» بأنه (أليسترا)^(٢)
(٥١٥ د ، ٦) أى أكثر تكشفا أو لانحجبا ، ومع ذلك فلا بد من أن
يقال عن تحرر على هذه الصورة أنه « سيعبر أن مارآه من قبل (أى

(١) في الاصل باليونانية

Μαλλόν τι ἐσθλὸν ἐβωπὸν ὄντος

(ما لرون أى انجتمو أو أونتوس) .

ἀληθέστερα (٢) في الاصل باليونانية

الظلال) أكثر تكشفنا (أولا تحجبا) مما يظهر له الآن^(١) « (نفس
الموضع من الجمهورية).

ما السبب في هذا ؟

إن الضوء الذي تعكسه النار يمشى عيني السجين المتحرر الذي لم
يتعود عليه . هذا المشى يحول بينه وبين رؤية النار نفسها كما يمنعه من
أن يدرك كيف ينعكس نورها على الأشياء فيتيح لهذه الأشياء أن تظهر .
ولهذا لا يستطيع هذا الذي عشى الضوء بصره أن يفتن إلى أن ما كان
يراه من قبل لم يكن سوى ظلال الأشياء التي انعكست على ضوء هذه
النار ذاتها . صحيح أن السجين الذي تحرر سيرى أشياء أخرى غير الظلال ،
ولكن كل ما يراه سيختلط عليه اختلاطا شديدا . وإذا قارن بين هذا
الخلط المضطرب وبين ما كان يراه من ظلال منعكسة على ضوء النار التي
لم يكن يعرفها أو يبصرها ، تبين له أن هذه الظلال كانت ذات معالم
ثابتة محددة . ولهذا فلا غرابة في أن يبدو هذا الجانب الظاهر الثابت من
الظلال في نظر السجين المتحرر « أكثر لاتحجبا أو تكشفنا » ، لأنه

(١) ἡ δὲ τῶν αἰσθημάτων τὰ τὸ τὴν ὁρώμενα ἀληθεύει (١)

ἢ τὰ νῦν δεκκόμενα

هجايشاي تا توتي هرومينا اليشسترا اي تاونون دا يكنومينا .

علاقتهما ببعضهما ببعض ؟ ما طبيعة العلاقة المتشابهة بينهما ؟ أى نير^(١)
(زيجون ، الجمهورية ٥٠٨ أ ، ١) يريظهما ؟ .

إن الاجابة التى يوضحها « رمز الكهف » ، تتم على هذه الصورة : إن
الشمس ، وهى منبع النور ، تجعل المرئى قابلاً للرؤية . ولكن البصر لا يرى
المرئى إلا بقدر ماتكون العين مشمسة (هليو أيديس^(٢)) ، أى بقدر
ماتكون لديها القدرة على الانتماء لماهى الشمس ، أى لظهورها . والعين
ذاتها « تستنير » ، وتب نفسها لظهور (الشمس) وبهذا يمكنها أن تستقبل
ما يظهر وأن تدركه . هذه الصورة تدل من الناحية الموضوعية على فكرة
متسقة يعبر عنها أفلاطون على هذا النحو : « وإذن فهذا الذى يتيح للمعروف
أن يتكشف (لا يتعجب) ، كما يهب العازف القدرة (على المعرفة) ،
هو ما يمكنك أن تقول عنه إنه مثال الخير^(٣) » ، (الجمهورية ، الباب السادس ،
٥٠٨ أ ، ١ و وما بعدها) .

ζῆν

(١) فى الاصل اليونانية

ἡ λίσσις

(٢) فى الاصل باليونانية

(٣) فى الاصل باليونانية

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν
παρέχον τὰς διδασκαλίας καὶ τῶν
διδασκόντων τὴν δύναμιν ἀποδιδόν
τοῦ ἀγαθοῦ ἰδεῖν φασι εἶναι.

يصف « الرمز » الشمس بأنها صورة لمثال الخير . ماهى ماهية هذا المثال ؟ باعتبار الخير مثالا (ابدأيا^(١)) فهو الظاهر ، وهو — بهذا الاعتبار أيضا — واهب الرؤية وهو المرئى ومن ثم القابل للمعرفة : « إن مثال الخير ، فى مجال المعرفة ، هو الذى يحقق كل ظهور ، ولهذا أيضا فهو فى نهاية الأمر الرؤية المرئية ، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يرى (إلا بالجهد الجهد) . الجمهورية ، ٥١٧ ب ، ٧) .

وترجم كلمة « تو أجاثون^(٢) » ، بـ « يعبر يبدو مفهوم ما فى ظاهره وهو » الخير . . وأغلب من يستخدمون هذا التعبير يخطر على بالهم معنى « الخير الأخلاقى » ، الذى يوصف بهذه الصفة لأنه يتفق مع القانون الأخلاقى . ولكن هذا المعنى يحيد عن الفكر اليونانى ، وإن كان تفسير أفلاطون نفسه « للأجاثون^(٣) » ، بأنه مثال هو الذى أوحى بالتفكير فى « الخير » تفكيراً أخلاقياً كما جعل المتأخرين يسيئون تقديره فيجمعونه « قيمة » . إن فكرة القيمة التى نشأت فى القرن التاسع عشر وترتبت على المفهوم

(١) فى الأصل باليونانية : ἰδέα :

(٢) فى الأصل باليونانية : τοἰδέον :

(٣) فى الأصل باليونانية : ἰδέον :

الحديث « للتحقيقة » هي آخر خلف « للأجاثون » وأضعفه . وبقدر ما تنغلغل « القيمة » والتفسير من خلال « القيم » في ميتافيزيقا نيتشه على هذه الصورة المطلقة التي عبر عنها بعبارة المعروفة « قلب جميع القيم » ، بقدر ما يمكننا أن نعد نيتشه نفسه — الذي غابت عنه كل معرفة بالأصل الميتافيزيقي « للقيمة » — أشد الأفلاطونيين تطرفا عبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية . والسبب في هذا أن نيتشه قد اعتبر أن القيمة هي الشرط الذي وضعته « الحياة نفسها » لإمكان « الحياة » ، وبهذا فهم ماهية « الأجاثون » ، فهما بعيدا عن كل تحيز أو حكم مسبق وقع فيه أولئك الذين يلهثون وراء المسخ الذي يسمونه « القيم الصادقة في ذاتها » .

ولوشنا ان نفكر في ماهية « المثال » من وجهة النضو الحديثة واعتبرناه « إدراكا »^(١) ، (أى تصورا ذاتيا) لوجدنا في « مثال الخير أو فكرته » .. « قيمة » معينة في ذاتها ، لها بالاضافة إلى ذلك « فكرة » أو « مثال » . وهذا المثال يستازم بطبيعة الحال أن يكون أعلى المثال ، لأن كل شئ (في الحياة) يتوقف على اتباع الخير (للصالح للعالم أو لتوطيد دعائم نظام) . وطبيعى أن يضيع كل أثر للماهية الأصلية « لمثال الخير »^(٢) « الأفلاطوني في إطار هذا التفكير الحديث .

(١) في الأصل باللاتينية : Perceptio

(٢) في الأصل باليونانية ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ

بدل « التو أجاثون »^(١) ، (الخبر) في المفهوم اليوناني على ما يصلح
 لشيء أو يمنع غيره الصلاحية وكل « ابدايا »^(٢) (مثال) ، أو منظر
 شيء ما ، هو الذي يسمح برؤية ما يكون عليه (أو كينونة) موجود ما .
 وعلى هذا فإن « المثل » هي التي تجعل الشيء صالحا لأن يظهر على ما هو
 عليه^(٣) وبهذا يمكن أن يكون له كيان^(٤) . إن المثل هي موجودة كل
 موجود . ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال
 المثل على حد تمبير أفلاطون ، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في
 كل ما يتبدى منه للنظر . فماهية المثال تسكن في أنه هو علة إمكان الظهور
 والصلاحية له ، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظره
 (الذي يبدو عليه) ، ومن أجل هذا كان مثال المثل هو واهب الصلاحية
 على الاطلاق ، أي التو أجاثون . وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور
 لكل ما يظهر ، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق ، أي أشد (الموجوات)
 ظهورا . ولهذا أيضا فإن أفلاطون يسمي « الأجاثون » : أشد الموجودات

(١) في الاصل باليونانية τὸ ἀγαθόν

(٢) في الاصل باليونانية ἰδέα

(٣) أو فيما يكون عليه (في كينونته) :

(٤) أو ان يحضر (يكون) في كيانه .

ظهورا^(١) ، (الجمهورية ، ٥١٨ ج ٩) .

إن تعبير « مثال الخير » الذى يمد تعبيراً مضافاً للرأى الحديث^(٢) أشد التضاميل ، هو الاسم الذى يطلقه أفلاطون على ذلك المثال المتميز ، الذى يظل — باعتباره مثال المثل — هو واهب الصلاحية لكل شيء . هذا المثال ، الذى يمكنه وحده أن يسمى « الخير » يبقى « المثال الكامل أو الأعلى » (ايدايا تيلويثايا^(٣)) لأن ماهية المثال تتحقق فيه ، أى تبدأ كينونتها ، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الأخرى . ويجوز أن يوصف الخير بأنه « أعلى المثل » من جهتين : فهو من جهة أعلى المثل من حيث رتبته فى التمكن^(٤) ، كما أن التطلع إليه يمد من جهة أخرى (أشد أنواع التطلع) وعورة ومن ثم أحوجها للجهد والعناء وعمل الرغم من عناء الإدراك^(٥) الحقيقى ومشقته ، فإن المثال — الذى يعتمد بحسب ماهية المثال

(١) فى الاصل باليونانية :

τοῦ ὅντος τοῦ πανότατον (أظهر الموجود) (تو

أوترس تو فانوتاون) . (٢) هكذا حرفياً ، والمقصود — كما سبق القول — أن الفلسفة الحديثة قد انحرفت « بالخير » بالمعنى الأفلاطونى الاصيل الذى بينه هيدجر ، إلى معانى أخلاقية بعيدة عنه .

(٣) أى المثال الاسمى أو المثال الكامل التام الذى يمكنه أيضاً أن يصفى الكمال على غيره .

(٤) أى جعل الموجودات صالحة للوجود وإتاحة الفرصة لها للظهور .

(٥) أى إدراك المثال .

ووفق المفهوم اليونانى له أن يسمى « الخير » — يظل بمعنى من المعانى وبصورة دائمة فى مرمى النظر ، وذلك حيثما تجلى أى موجود على الإطلاق أو ظهر . وحتى عندما ترى الظلال التى لا تزال ماهيتها خافية محجوبة^(١) ، فلا بد أن تكون هناك ثمة نار يشتعل ضوءها ، ولو لم يدرك هذا الضوء الإدراك الحق ولم يعرف أنه منعمة من النار ولا عرف أيضا أن هذه النار لا تخرج عن كونها وليدة (انكونون^(٢)) الشمس . (الجمهورية ، الباب السادس ، ٥٠٧ أ ، ٣) إن الشمس تغل غير مرئية فى داخل الكهف ومع ذلك فإن الظلال نفسها تعيش على ضوءها . أما النار المشتعلة فى داخل الكهف ، التى تمكن من إدراك الظلال إدراكا لا يعنى ماهيتها الذاتية ، فهى صورة تعبر عن الاساس المجهول لتجربة الموجود التى تعنى الموجود حقا وإن كانت لا تعرفه من حيث هو كذلك . ولكن الشمس بما ترسله من ضوء لا يتغير دورها على ما تمنحه من نور ساطع وما تجود به على كل (الموجودات) الظاهرة من ظهور (للنظر) و « لا تعجب » أو تكشف . إن ظهورها^(٣) يشع اللف فى نفس الوقت ويساعد ، عن طريق توهجها ، كل « ما ينشأ ويكون » على أن أن يبلغ كيانه المرنى . (الجمهورية ، ٥٠٩ ب) .

فإذا تمت رؤية الشمس نفسها رؤية حقيقية^(٤) — ونقول هذا ونعنيته

(١) أى عن السجين المنحدر على المستوى الثانى .

١: K ٥٧٥٧

(٢) فى الاصل باليونانية .

(٣) المراد ضوءها للظاهر .

(٤) فى الاصل باليونانية (φανερόν) أو تباردى .

حرفيا دون حاجة إلى صورة أو مجاز - وإذا أمكن رؤية المثال الأعلى ،
عندئذ يمكن « أن نستنتج بشكل عام وموحد (من المثال الأعلى) أنه
بالنسبة للناس جميعا هو علة كل صواب (في سلوكهم) كما هو علة كل جال » ،
أى أنه هو علة ما يتبدى للسلوك على نحو يمكنه ^(١) من أظهر منظره . إن
المثال الأعلى هو مصدر كل « الموضوعات » ومصدر موضوعيتها ، أى
هو علتها . و « الخير » هو الذى يضمن ظهور المنظر ، والذى يجعل
للكائن (الحاضر) كيانه الذى هو عليه ^(٢) . وعن طريق هذا الضمان يتم
حفظ الوجود في الوجود و « انتاذه » .

ومن ماهية المثال الأعلى ينتج - فيما يتصل بكل نظر ينطوى على
الحرص على الذات - « إن الذى يعنى بأن يكون مسلكه عن حرص
وبصيرة سواء أكان ذلك في أموره الخاصة أو في الأمور العامة ، لا بد أن
يكون هذا المثال (أى المثال الذى يسمى بالخير لأنه يجعل ماهية المثال

(١) أى للسلوك (٢) فى الاصل باليونانية

ἐν ληστικῇ ἐξῆναι ὡς ἄρα πάντες
πάντων ἀντὶ ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτιῶν

(سبلو مستايا أبنائى هوس آرا بازي باتون أومى أورتون نى كاي كالون
أبنيا) .

ممكنة) نصب عينيه وأمام بعصره^(١). (الجمهورية، ٥١٧ ج، ٣ / ٤)
 من شاء أن يعمل أو يريد في عالم به'ده «المثال» فلا غنى له قبل كل
 شيء من النظر إلى المثال. وفي هذا تكمن أيضا ماهية «البدايا» التي
 تقوم على تحرير الانسان وشد أزره لكي يكون قادرا على النظر الواضح
 الثابت إلى الماهية. ولما كان الهدف من «رمز الكهف» حسب تفسير
 أفلاطون له هو تصوير ماهية «البدايا» في صورة حية، فلا بد أيضا أن
 يحكى (لنا) عن الصمود والارتفاع للنظر إلى المثال الأعلى.

هل معنى هذا أن «رمز الكهف» لا يهتم أساساً «بالأليشيا»؟
 بالطبع لا. ومع ذلك فمن الثابت أن هذا «الرمز» يتطوى على «نظرية»
 أفلاطون عن الحقيقة. ذلك انه يقوم على الحدث الضمني الذي يبين سيطرة
 «البدايا» على «الأليشيا»^(٢)، إن الرمز يقدم لنا صورة عما يقوله أفلاطون
 عن «مثال الخير» : «إنه هو نفسه سيد»^(٣). لأنه يضمن اللاتعجب (لما
 يظهر نفسه) كما يضمن ادراك (المعجب) .. (الجمهورية ٥١٧ ج، ٤، ٤).

(١) في الاصل باليونانية :

ὅτι δεῖ ταύτην εἶδέν τὸν μέλλοντα
 ἐν φρόνῳ πρᾶξεν ἢ ἴδῃ ἢ ὁρᾷ (517c-4/5)

«هونى دى تاوتين ايداي تون ميلوتا امفرونوس براكساين اى ايديا اى
 ديموديا» . (٢) فى الاصل باليونانية : وقد سبق ذكرهما . (أى سيطرة
 المثال على مفهوم الحقيقة برصفها لاتعجبا . (٣) فى الاصل باليونانية : =

إن « الأليشيا » تقع في نير « الابدايا » . إن أفلاطون عندما يقول عن « الابدايا » أنه هو السيد الذي يسمح باللاتحجب ، فانما يشير بذلك إلى شيء لم يقله ، وهو أن ماهية الحقيقة لم تعد تفتح (أو تغلق) كما هي لللاتحجب عن فيض ماهيتها، بل تزحزحت (عن مكانها الاصل) إلى ماهية « الابدايا » . إن ماهية الحقيقة قد تحلت عن خاصية اللاتحجب الأساسية .

إذا كان المهم في كل مسلك (متعلق) بالموجود هو النظر ^(١) إلى « المنظر » ^(٢) ، فلا بد أن يتركز كل جهد على التمكن من مثل هذا المنظر . وهذا يستلزم النظر الصحيح ^(٣) . وعندما ينصرف المتحرر - الذي لا يزال داخل الكهف - عن الظلال ليتجه إلى الأشياء ، فانما نجده يلتفت ببصره إلى ماهو « أكثر وجودا » من الضلال : « فان اتجه إلى ماهو أكثر وجودا ، أتيح له أن ينظر نظرة أسلم » ^(٤) « (٥١٥ د ، ٣ / ٤) ، ان الانتقال

αὐτὴ κινεῖα ἀληθέσαν καὶ κοινὴν περὶ αὐτὴν

« أوتق كوربا البشايان كاي نون باراسخوميى » .

(١) في الاصل باليونانية ὁρᾶν (ايدايى) أى الرؤية أو البصر

والنظر . (٢) في الاصل باليونانية : ὁρᾶν (ايدايا) المثال .

(٣) أو النظرة السليمة التى يعرف كيف تدرك الماهية .

(٤) في الاصل باليونانية =

πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμενός ὁρθότερον βλέπας

=

من وضع إلى آخر يقوم على النظر نظرة أسلم . كل شيء يقف على سلامة
النظرة (أو صوابها وصحتها) . ويفضل هذه النظرة الصحيحة تصح الرؤية
والمعرفة ، بحيث يتجهان مباشرة إلى المثال الأعلى ، ويتبعان على هذا الاتجاه .
بتوافق الادراك مع ما يتعين رؤيته . وهذا هو « منظر » الموجود . وينشأ
عن هذا التوافق بين الادراك - بوصفه نظراً^(١) - والمثال تطابق^(٢) بين
المعرفة والموضوع وهكذا ينشأ عن تقدم « المثال »^(٣) و « النظر »^(٤) في
الرتبة على « الاليتايا » تحول في ماهية الحقيقة . وتصبح الحقيقة هي صواب
(أورثوتيس^(٥)) الادراك والتعبير .

في هذا التحول الذي يطرأ على ماهية الحقيقة يتم في نفس الوقت
تحول في مكان الحقيقة . صحيح أنها باعتبارها لا تتجلبأ ، لانزال تمثل

= (بروس مالون أو ثا ترا مينوس أورثوتيون بليوي) .
(١) في الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكرهما .

(٢) في الاصل باليونانية $\sigma\mu\lambda\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (هومو بوزيس)

(٣) في الاصل باليونانية $\pi\rho\omega\tau\epsilon\rho\alpha$ (ايدايما) .

(٤) في الاصل باليونانية : $\sigma\mu\lambda\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ (ايدايين) .

(٥) في الاصل باليونانية : $\sigma\theta\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ (أورثوتيس)

خاصية أساسية من خصائص الوجود نفسه . ولكنها - باعتبارها صواب
النظرة - ستصبح ميزة يختص بها المسلك الانساني من الوجود .

بيد أن أفلاطون مضطر على نحو من الأنحاء إلى إثبات الحقيقة
باعتبارها خاصية (من خصائص) الوجود ، لأن الوجود من جهة وجوده
(أو حضوره و كينونته) يكون له وجود في أثناء ظهوره ، وهذا الوجود
يأتى معه باللاتحجب . ولكن السؤال عن المتحجب ينتقل في نفس الوقت
إلى سؤال عن ظهور المنظر وبالتالي إلى النظر (أو الرؤية) المتصلة بهذا
المنظر وصحة هذه الرؤية وصوابها . ومن أجل هذا نجد في نظرية أفلاطون
ازدواجية ضرورية . وهذه الازدواجية نفسها هي التي تؤيد ما نقله من
قهل وما ينبغي أن نقوله الآن من التحول في ماهية الحقيقة . وتبضح الازدواجية
بكل حدتها إذا عرفنا أن أفلاطون يتناول « الأليثيا » ويتحدث عنها في
الوقت الذي يقصد فيه الأوروثوتيس (الصحة أو الصواب) ويضعها موضع
المقياس الملزم ، وكل هذا يتم في نفس السياق الفكرى .

ويمكن أن نستخلص هذه الازدواجية في تحديد أفلاطون لماهية
الحقيقة من عبارة واحدة ترد في الفقرة التي تتضمن تفسيره الخاص لرمز الكهف
(٥١٧ ب ، ٧ إلى ج ، ٥) . والفكرة الأساسية في هذه العبارة هي أن
المثال الأعلى هو الذى يحكم النير الذى يشد المعرفة إلى الموضوع الذى
تعرفه . ولكن هذه العلاقة (بين المعرفة والمعروف) تفهم من جهتين .
فى البداية يقول أفلاطون هذه العبارة الهامة : « إن مثال الخير هو علة

كل صحيح وكل جميل^(١) ، (أى علة إمكان الماهية) . ثم يقول بمد ذلك
 إن مثال الخير هو « السيد الذى يكفل (تحقيق) اللاتحجب كما يكفل
 الادراك^(٢) . وهاتان المبارتان لانسيران فى خطين متوازيين ، بحيث تطابق
 « الأليثيا » (اللاتحجب) « الأورثا » (الصحيح والصائب) ويطابق
 النوس (العقل أو الفهم) « السكالاس^(٣) » (الجليل) . وإنما يتم هذا
 التطابق بطريقة التقاطع . فالصحيح أو الصائب (أورثا) وصحته أو صوابه
 يطابقه الادراك الصحيح ، والجميل يطابقه اللامحتجب ، ذلك أن ماهية
 الجليل تكن فى أنه هو الظاهر أو المتجلى بذاته ومن ذاته أشد ظهور
 وأنقاه^(٤) ، وأنه هو الذى يظهر للنظر وبذلك يكون لامتنعبا . وكلا
 المبارتين تتحدثان عن صدارة مثال الخير أو تقدمه فى الرتبة باعتبار أنه
 هو الذى يجعل صحة المعرفة ولاتحجب المعروف أمرا ممكنا . فالحقيقة
 هنا لاتحجب وصحة (أو صواب) فى آن واحد ، وإن كان هذا (لا يمنع)
 أن اللاتحجب لا يزال خاضعا للخير « الايدايا » (المثال) .

(١ ، ٢) فى الاصل باليونانية ، وقد سبق ذكر النص اليونانى .

(٣) فى الاصل باليونانية : καλῶς

(٤) يذكر هيدجر الكلمة اليونانية التى تفيد هذا الظهور والجلال وهى

(١) كافانستون ἡ κατὰ τὸν

ونفس هذه الازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند
أرسطو . ففى الفصل الختامى من الكتاب السابع من الميتافيزيقا ، كتاب
الثبوت ، ١٠ ، ١٠٥١ أ ، ٣٤ وما بعدها) الذى يصل فيه تفكير أرسطو
عن وجود الموجود إلى ذروته ، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الاساسى
الفالب على الموجود . ومع ذلك فإن أرسطو يقول : « ليس الكذب
(الباطل) وصدق (الحق) فى الأشياء (الموضوعات) نفسها . . . وإنما
هو فى الفهم^(١) » . (الميتافيزيقا ، باب الايتا ، ١٠٢٧ ب ، ٢٥
وما بعدها) .

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان^(٢) والفارق بينهما .
وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع ، أى بقدر
ما تكون تطابقا (هو موزيس^(٣)) . هذا التعدد ل ماهية الحقيقة لم يعد
يتضمن أية إهابة « بالأليثيا » مفهومة بمعنى اللاتحجب ، وإنما أصبحت
« الأليثيا » - بوصفها الضد المقابل « للبسويدوس » - أى للكذب أو

(١) فى الاصل فى باليونانية .

ὁ δ' αὖτε ἐστὶν το ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν
τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν δυνάμει (Met. E 4, 1027b 25-26)
(٢) أو الصدق والكذب .

ὁμοίωσις : (٢) فى الاصل باليونانية :

عدم الصحة - عدم العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة والصواب . ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله . ويمكن أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في المصوب الرئيسية التي تعاقبت على الميثافيزيقا .

ففي المصبر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني : « توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الإلهي ^(١) ، (مسائل الحقيقة ، السؤال الأول ، المادة الرابعة ، الإجابة) . إن مكانها الأساسي في العقل . ولم تعد الحقيقة هنا هي « الأليثيا » (اللاتسجب) وإنما أصبحت هي « الهوموبوزيس » (التطابق أو التوافق) ^(٢) .

وفي بداية المصبر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة : « إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن يوجد إلا في العقل (الفهم) وحده ^(٣) » (قواعد لهداية الذهن ، القاعدة الثامنة ، الاعتراض العاشر ، ٣٩٦) .

(١) في الاصل باللاتينية :

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino

(٢) في الاصل باللاتينية : Aduaequatio (توافق ، تطابق ، تعادل ،

تكافؤ) . (٣) في الاصل باللاتينية : Veritatem proprie vel falsitatem

non nisi in solo intellectu esse posse (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, opp. X, 396) .

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق
العبارة الأخيرة أيضا في حديثها : « إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ
الذى لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه » . إن
قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر » . (من خاطرة دونها نيتشه
في سنة ١٨٨٥ ، إرادة القوة ، الحكمة ٤٩٣) .

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ ، فإن ماهيتها تكن
في طريقة التفكير التى قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور
(العقلى) إلى تثبيت « الصيرورة » الدائمة^(١) ، وبذلك تدهى أن هذا
الذى تثبته هو الواقع ، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة) ،
أى أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين .

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر يفتوى على الرضا
بالتحديد التقليدى لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس^(٢)) .
ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيجة النهائية التى تمنح عنها ذلك
التحول الذى تم فى ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تحجب الوجود إلى صواب
النظر . وقد تحقق التحول نفسه فى تحديد الوجود (أى كينونة الكائن

(١) أى أن كل تصور عقلى لابد أن يريف الواقع لأنه يضطر إلى تثبيته ،
فى حين أنه فى صيرورة متصلة .

(٢) العبارة فى الاصل باليونانية : λόγος

أو حضور الحاضر كما يفهمه الفكر اليوناني^(١) (بأنه ايدايا (مثال) .
والنتيجة التي نستخلصها من هذا التفسير للموجود هي أن الكينونة
(الحضور) لم تعد — كما كانت في بداية الفكر الغربي — هي استشراف^(٢)
المتعجب للاتعجب ، مع العلم بأن هذا اللاتعجب نفسه — باعتباره تكميلاً
أو انكشافاً — يعبر عن الخاصية الأساسية للكينونة . إن أنلاطون يفهم
الكينونة (حضور الماهية أو الأوزيا^(٣)) بوصفها مثالا (ايدايا) . ولكن
هذه المثال لا يخضع للاتعجب ولا يمكن أن نقول عنه إنه يظهر اللاتعجب
أداء خدمة له^(٤) . وإنما الأولى أن يقال إنه يحدد الظهور (التجلي)
الذي قد يجوز — في إطار ماهيته نفسها وبالرجوع إلى ذاته وحدها —
أن يسمى لاتعجبا . إن « ايدايا » (المثال) لم تعد هي المجال^(٥) الذي

(١) هذه محاولة الاقتراب من المعنى الأصلي الذي يقصده هيدجر من
كلمة $\alpha\upsilon - \omega\sigma\omega\gamma$ التي أشرت في هامش سابق إلى صعوبة ترجمتها .
والكينونة والحضور قريبتان من المعنى الأصلي ، بشرط ألا ننسى أن الكائن
أو الموجود يكون ويحضر في ماهيته ، أو يعلنها ويفصح عنها ويظهر .
(٢) أو تطلعه إليه وطاوعه في نوره . (٣) الكلمة الأصلية هي
 $\sigma\upsilon\gamma\gamma\alpha\mu\epsilon\tau\alpha$ وتعرف عادة بالجوهر أو الماهية . (٤) أو امتثالا لأمره
والمعنى كما سبق أن المثال (المنظر أو المظهر) لم يعد يخضع للحقيقة بوصفها
لاتعجبا ولم يعد يقف منها موقف الطاعة ، وإنما أصبح يخضع للحقيقة أو
اللاتعجب الأصلي لنفسه ، أي الظهور والتجلي ومن ثم يخضع لحكم النظر
وصحته وصوابه . (٥) الكلمة الأصلية معناها المقدمة أو مقدمة المسرح
الذي يصور الحقيقة ، وهي العكس من الخلفية .

تعمد فيه « الأليثيا » عن نفسها ، وإنما أصبح الأساس الذى يجعلها ممكنة .
ولكن حتى (هذا التفسير) يجعل « ابدايا » تنصر على شيء من الماهية
الأصلية — التى لاتزال غير معرفة — « للأليثيا » .

لم تعد الحقيقة إذن — بوصفها لاتعجبا — هى الطابع الأساسى للوجود ،
وإنما أصبحت — نتيجة لخضوعها لنير المثال — صفة أو صوابا ، كما أصبحت
بعد ذلك خاصية مميزة (لطريقة) معرفة الموجود .

ومنذ ذلك الحين بدأ النزوع إلى « الحقيقة » بمعنى صحة النظر
وصواب (حكمه) ، منذ ذلك الحين أصبح اكتساب النظرة الصائبة إلى
المثل هو الأمر الحسم فى كل المواقف الأساسية من الوجود . ومن أجل
هذا ارتبط التفكير فى « البابدايا » بالتشعول الذى تم فى ماهية « الأليثيا »
كما ارتبطا بنفس الحكاية التى بصورها رمز السكف عن الانتقال من مستوى
(للإقامة) إلى مستوى آخر .

والفارق بين مستويي الإقامة^(١) فى داخل السكف وخارجه هو (فى
الواقع) فارق فى « الصوفيا »^(٢) . وتدل هذه الكلمة بوجه عام على الاحاطة

(١) أو بين المقامين (مكانى الإقامة) .

(٢) فى الأصل باليونانية Σοφία) محبة الحكمة والشوق

إلى معرفة الصوفون أو الواحد والمعنى والكل) وإن كان هيدجر يفسرها
بمعنى آخر هو حكمة الحب ويرجع بها إلى أصلها الاشتقاقى .

بشيء ومعرفة وتفهيمه. ولكن معناها الأصل هو الاحاطة بما (يكون) ،
(في حالة) اللاتجيب . وبهذه السكينونة يتم له كيان ثابت . وهذه
الاحاطة أو المعرفة تختلف من مجرد تحصيل المعارف والمعلومات . إنها تدل
على الاستقرار في مقام ^(١) يستند بآدى ذى بدء إلى كيان ثابت .

إن المعرفة أو الاحاطة التى يمتد ^(٢) بها هناك في الكهف السفلى (أو
الايكاي صوفيا ، الجمهورية ، ٥١٦ ج ، ٥) تفوق عليها « صوفيا » أو
معرفة أخرى . وهذه « الصوفيا » أو للمعرفة الأخيرة تتجه قبل كل شيء
إلى رؤية وجود الوجود في « المثل » . وعى إلى جانب هذا تمييز —
بالقياس إلى تلك « الصوفيا » المأخوذة بها في داخل الكهف — بذلك
النزوع الذى يدفعها لتجاوز الكائن (الحاضر) القريب والتماس الثام في
الكيان الثابت الذى يظهر نفسه بنفسه . إن هذه « الصوفيا » في ذاتها
محبة وصداقة (فيليبيا ^(٣)) « للمثل » التى تتضمن اللاتجيب . هذه الصوفيا
(التى يؤخذ بها) خارج الكهف هي الفلسفة ^(٤) . والفلسفة كلمة عرفتها

(١) أى الاستحواذ على مكان للإقامة .

(٢) أى تكون بمثابة المقياس الملزم .

(٣) فى الأصل باليونانية . $\eta \epsilon \kappa \epsilon \tau \sigma \phi \rho \acute{\iota} \alpha$

(٤) فى الأصل باليونانية $\phi \epsilon \lambda \acute{\iota} \alpha$

(٥) فى الأصل باليونانية : $\phi \iota \lambda \sigma \phi \acute{o} \phi \iota \alpha$

لغة اليونان قبل عهد أفلاطون واستخدمها بوجه عام للدلالة على المحبة (أو الميل) لمعرفة صحيحة . وقد كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة على معرفة معينة بالموجود تحدد^(١) في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال . ومنذ أفلاطون أصبح التفكير في وجود « فلسفة » ، لأنه تطلع إلى « المثل » (أو نظر يحاول استشرافها) . واسكن « الفلسفة » التي بدأت مع أفلاطون قد احتفلت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر « الميتافيزيقا » . وأفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف . بل كلمة « الميتافيزيقا » نفسها قد سبق أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف . فعندما يصور لنا (الجمهورية ، ٥١٦) تمود النظر على المثل نجده يقول (٥١٦ ج ، ٣) : « إن الفكر يتجاوز^(٢) ذلك الذي لا يعرف إلا معرفة الظل والانفكاس (ويعلوفوقه) » إلى^(٣) « هذه ، أي إلى « المثل » . إنها^(٤) هي فوق المحسوس الذي يرى من خلال الرؤية غير البصية ، وهي وجود الموجود الذي لا يمكن أن يفهم بأدوات الجسد . واسمى ما في مجال « فوق المحسوس » هو ذلك « المثال » الذي يوصف بأنه « مثال المثل » ويظل لهذا السبب هو علة ظهور كل

(١) أي للمعرفة . (٢) الكلمتان الاصليتان هما $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\alpha\ \tilde{\nu}\tau\alpha$.

(فوق أو وراء ذلك) مبع اكينتا . (٣) الكلمتان الاصليتان هما :

$\mu\epsilon\tau\ \epsilon\acute{\iota}\nu\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha$ (أي إلى هذه . . .) إيس تاء تا . (٤) أي المثل .

موجود وثبات كيانه . ولما كان هذا « المثال » هو علة كل (شئ) فإنه لهذا السبب هو « المثال » الذى يسمى « بالخير » . هذه العلة التى تعتبر أسمى العال وأولها يسميها أفلاطون كما يسميها أرسطو « الالهية » .. (توثيون^(١)) ومنذ أن فسر الوجود بأنه « ايدايا » (مثال) أصبح التفكير فى وجود الوجود تفكيراً ميتافيزيقياً ، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية^(٢) . واللاهوت معناه هنا تفسير « علة » الموجود بأنه هو « الإله » ونقل الوجود إلى هذه العلة التى تحوى فى ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها ، لأنها هى أعلى الموجودات رتبة فى الوجود .

ونفس هذا التفسير للوجود بأنه (ايدايا) — وهو تفسير يرجع الفضل فى أهميته ومصادرته إلى التحول الذى تم فى ماهية « الأليثيا » — يستلزم نظرة متميزة^(٣) إلى المثل . وهذا التمييز يتناظر مع الدور الذى تقوم به « البايديا » أو « صياغة » الإنسان . ومن ثم غلب على الميتافيزيقا الاهتمام بوجود الانسان ووضعه بين الموجودات .

وبدأية الميتافيزيقا فى تفكير أفلاطون تمثل فى الوقت نفسه بداية

(١) τὸ ὁθεῖον (الإلهى) .

(٢) حرفياً : تيولوجية أو إلهية (لاحظ أنها تأتى من الكلمة السابقة

« تيون ») . (٣) حرفياً : يستلزم تمييز النظر إلى المثل .

« النزعة الانسانية » ونحن نستخدم الكلمة الأخيرة في هذا السياق بمعناها الجوهري ، أى بأوسع معانيها . وتدل « النزعة الانسانية » بهذا المعنى على ذلك الحدث الذى ارتبط ببداية الميتافيزيقا وتطورها^(١) ونهايتها ، وهو حلول الانسان — من وجهات نظر متفاوتة ولكن عن علم وقصد — فى وسط الموجودات (ومركزها) ، دون أن يستلزم هذا بالضرورة أن يكون هو أعلى الموجودات . نقول « الانسان » وقد نقصديه زمرة بشرية معينة أو البشرية كلها ، فردا أو جماعة ، شعبا أو مجموعة من الشعوب . والمقصود فى كل الأحوال — وفى إطار سياق ميتافيزيقى أساسى يضم الموجودات — هو الأخذ بيد الانسان الذى تحددت (ماهيته) بهذه الطريقة — أى الحيوان الناطق^(٢) — ومساعدته على تحرير إمكانياته وبلوغ اليقين عن مصيره والأمان فى « حياته » . ويتم هذا على هيئة صياغة للسلوك « الأخلاقى » ، وخلص للنفس الخالدة ، وتفتح للطاقات للبدعة ، وتهذيب العقل ، ورعاية للشخصية ، وإيقاظ الاحساس بالقضايا العامة ، وصقل للجسد ، وقد يتم أيضا على صورة تشابك بين بعض هذه « النزعات الانسانية » أو بينها جميعا . وفى كل حالة يتحقق نوع من الدوران الميتافيزيقى المحدد حول الإنسان فى تلك ضيق أو واسع . ومع اكمال الميتافيزيقا تلج « النزعة الميتافيزيقية » أيضا (أو الانثروبولوجيا بالمفهوم اليونانى) على أشد « الاوضاع » تطرقا وأكثرها فى نفس الوقت إطلاقا .

(١) حرفيا : تفتحها .

(٢) فى الاصل باللاتينية : animal rationale

أن تفكير أفلاطون يخضع للتحويل الذى تم فى ماهية الحقيقة ، هذا التحويل الذى أصبح فيما بعد تاريخ الميتافيزيقا التى بدأت تحقق اكتمالها المطلق فى تفكير نيتشه . ولهذا فلا يمكن أن تكون « نظرية » أفلاطون عن الحقيقة قطعة من الماضى . إنها « حاضِر » تاريخى . ونحن لانقصه هذا فحسب بمعنى التأثير التاريخى اللاحق « لنظرية » من النظريات .. ولانقصه أيضا بمعنى بحث الروح القديمة أو محاكاتها ، ولا مجرد الحفاظ على التراث المأثور . (إن الأمر لأكبر من هذا بكثير .) فذلك التحويل فى ماهية الحقيقة (قطعة من) الحاضر لأنه هو الواقع الاساسى الراسخ منذ أتمم الازمنة ، الواقع الذى يتغلغل فى كل شىء ويطلب على كل شىء ، واقع تاريخ السكرة الأرضية الذى لانزال عجلته دائرة حتى الزمن المعاصر .

كل ما يمرض للإنسان التاريخى من أحداث فانتا هو نتيجة مترتبة على قرار حاسم عن ماهية الحقيقة ، وهو قرار اتخذ من قبل ولم يتوقف أبدا على (إرادة) الانسان نفسه . هذا القرار الفاصل هو الذى كان يبين فى كل مرة نوع الحقيقة التى (ينبئ) البحث عنها وإثباتها ، أو نبذها واستقاطها ، وذلك على ضوء الماهية التى تم تعديدها للحقيقة .

والحكاية التى يروىها رمز الكهف تعطينا صورة دقيقة عما يحدث الآن أو سوف يحدث فى تاريخ البشرية المطبوعة بالطابع الغربى : إن الانسان يفكر فى كل ما هو موجود وفى ذهنه أن ماهية الحقيقة هى صواب التصور (العقلى) أو صحته ، ولهذا نجد يفكر فى كل موجود على أساس

« المثل » كما يقدر كل واقع على أساس « القيم » . وليس المهم في هذا هو نوع المثل والقيم التي يضعها (نصب عينيه) ، وإنما المعيار الوحيد الفاصل في هذا هو أن الواقع قد أصبح يفسر على أساس « المثل » وأن العالم يوزن بميزان « القيم » .

ذكرنا القارئ فيما سبق بالماهية الأصلية للحقيقة . وقد تبين أن اللاتحجب هو الخاصية الأساسية للموجود . والتذكير بالماهية الأصلية للحقيقة يقتضى بالضرورة أن نفكر في هذه الماهية تفكيراً أكثر اصالة . ولهذا فلا يمكن أبداً أن نقف (في فهمنا) للاتحجب عند المعنى الذي فهمه أفلاطون منه عندما أخضعه « للأيديا » (المثال) . والسبب في هذا أن اللاتحجب كما يفهمه أفلاطون يظل متعلقاً بالنظر ، والادراك ، والفكر ، والقول والتقدير بهذه العلاقة معناه التخلي عن ماهية اللاتحجب .

وكل محاولة لوضع ماهية اللاتحجب في « العقل » أو « الروح » أو « الفكر » أو « الوجود » أو تأسيسها على أي نوع آخر من أنواع « الذاتية » لن تفلح في انقاذ ماهية اللاتحجب . ذلك أن هذا الذي يحتاج إلى تأسيس ، وهو ماهية اللاتحجب نفسه ، لم يتم السؤال عنه هنا سؤالاً كافياً . إن ما سنفعله في كل الأحوال لن يخرج عن « تفسير » نتيجة مترتبة على ماهية اللاتحجب التي لم تفهم على الوجه الصحيح .

لاغنى لنا قبل هذا عن تقدير (الجانِب) « الإيجابي » الكامن في الماهية « السلبية » « للأيديا » (أو اللاتحجب) . ولاغنى لنا

عن الاحساس بأن هذا « الجانب الايجابي » هو الخاصية الاساسية للوجود نفسه . ولا بد أن تأتى المحنة أولاً ، هذه المحنة التى لا يكتفى فيها بالسؤال عن الوجود وحده ، وإنما يصبح الوجود لأول مرة موضع السؤال . ولما كانت هذه المحنة وشبكة الوقوع ، فإن الماهية الأصلية للحقيقة لانزال راقدة فى أصلها^(١) المحتجب الخفى .

(١) أو مستقرة وكامنة فى مبدأها المحجوب .

٣ - أئئفا

(همر اقلبفس - الئفرة الساءة عشرة)

أطلق عليه لقب الفيلسوف المظلم^(١)، واشتهر هيراقليطس بهذا اللقب منذ أن كانت مؤلفاته لاتزال كاملة. أما الآن فنحن لانعرف منها الاشذرات ناقصة : والمفكرون للتأخرون — مثل أفلاطون وأرسطو — ، والكتاب وعلماء الفلسفة اللاحقون — مثل ثيوفراستوس وسكستوس امبيروقوس وديوجينيس اللائرتى وبلوتارك — بل كذلك آباء الكنيسة المسيحيون — مثل هيپولييتوس وكليمنس السكندرى وأوريجينس — يقتبسون بعض نصوص هيراقليطس التى نجدها فى ثنايا أعمالهم . ولقد جمعت هذه النصوص والشذرات ، وكان لعماء فقه اللغة (اليونانية) والباحثين فى تاريخ الفلسفة أكبر الفضل فى جمعها . وتتألف هذه الشذرات فى بعض الأحيان من عدة جمل ، وفى بعضها الآخر من جملة واحدة ، وقد لانتزبد فى أحيان كثيرة عن مزق من عبارات مبهورة أو بضعة كلمات متفرقة .

إن سياق التفكير عند الفكرين والكتاب المتأخرين هو الذى يحدد اختيارهم لكلمات هيراقليطس وطريقتهم فى اقتباسها . وهو الذى يحدد كذلك مجال تفسيرهم لها . ولو تأملنا مواضع هذه الكلمات من كتابات المؤلفين المتأخرين لما وجدنا لهذا السبب إلا السياق الذى ضمنوه النص المقتبس ، لالسياق الأصل الذى استخرجوها منه . ومن ثم فإن النصوص المقتبسة والمواضع التى وردت فيها لن تقدم لنا الجانب الاساسى من تفكير

(١) فى الاصل باليونانية (Κρυπτός)

هيراقلطس، أى الوحدة العضوية التى تعتمد عليها البنية الداخلية لمؤلفاته .
والنظرة المتأنية فى هذه البنية هى الكفيلة بالكشف عن المصدر الذى انبثق
منه حديث الشذرات المتفرقة ، وهى الكفيلة أيضا بأن تدلنا على المعنى الذى
نقيم به صوت كل شذرة منها على حدة . ولما كان من المسير علينا أن
نحدث بذلك المركز الذى نبعت منه كتابات هيراقلطس واستمدت
وحدتها ، وكانت صعوبة التفكير فى هذا المركز تزداد يوما بعد يوم ،
فدعنا أولى باطلاق لقب « المظلم » على هذا المفكر وأحقهم بأن يبدو فى
أعينهم مظلاما . بل إن المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه هذا اللقب بظل هو
نفسه على غموضه وظلامه بالنسبة إلينا .

يوصف هيراقلطس « بالمظلم »^(١) . غير أنه هو المنير . ذلك أنه
ينطق عن المنير عندما يحاول الاهاية بظهوره (وتجليه) فى لغة الفكر .
إن المنير ليقبى ، بقدر ما ينير ونحن نسمى نوره الانارة . وعلينا أن نتفكر
فيما يتصل بها وينتمى إليها ، كما نتفكر فى طريقة حدوثها والمكان
الذى تتم فيه . إن كلمة « المنير » تدل على ما يضيء ويشع ويسطع .
والانارة هى التى تكفل الظهور ، وهى التى تمنح الظاهر حرية الظهور .

(١) كما يوصف أيضا فى الكتابات الرومانية المتأخرة بالفيلسوف الباكى .
ولعل هذا أن إلى جسامته وجدته وحسه التراجمى العميق . ولعله أيضا أن يكون
السوفى إعجاب نيتفه به وحبه له ، حتى أنه لم يجد فى الفكر اليونانى كله قرينا له .

والحرية^(١) هي مجال اللاتعجب (أو التكشف). والتكشف (أو اللاعجب) هو الذي يدبر أمره. وعلينا بعد أن نسأل عما ينتمى بالضرورة لهذا التكشف، ونرى إن كان التكشف (اللاتعجب) والانارة هما نفس الشيء.

لن يفنينا الرجوع إلى معنى كلمة « الشيئياً^(٢) شيئا ولن نجنى منه ثمرة، ولا بد أيضا من التريث قبل أن نقرر إن كان ما نفهمه عادة من « الحقيقة » و « اليقين » و « الموضوعية » و « الواقع » يرتبط أدنى ارتباط بما يشير إليه تكشف (لاتعجب) الفكر وإنارته. لعل الفكر الذي يتبع مثل هذه الإشارة أن يستشكل عليه أمر أجل وأسمى من تأكيد الحقيقة الموضوعية كما تؤخذ على معنى العبارات (أو القضايا) الصادقة. ما السر في ذلك التسرع الذي يدفع البعض دائما إلى نسيان الذاتية التي ترتبط بكل موضوعية؟ وما الذي يجعلهم، كلما لاحظوا هذا الارتباط بينهما، يحاولون تفسيره بالاعتماد على أحد طرفيه أو بإضافة طرف ثالث يمكنه الجمع بين الموضوع والذات؟ ولماذا يأبون في عناد أن يتصوروا مرة واحدة إمكان أن يعلن الارتباط بين الذات والموضوع عن ماهيته في ذلك الذي يضمن ماهية

(١) حرفيا: الحر

(٢) في الاصل باليونانية $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\iota\sigma$ — ولم اشأ ترجمتها باللاتعجب (التكشف من طوايا الخفاء والتعجب) ولا « بالحقيقة » حتى لا أتجمل تفسير المؤلف لها.

الموضوع وموضوعيته ، وماهية الذات وذاتيتها ، أى يضمن قبل ذلك المجال الذى تتحقق فيه علاقتهما المتبادلة ؟ إن المشقة التى نكابدها من التفكير فى هذا « الصامن » قبل أن تتيسر لنا القدرة على التعامل إليه لا ترجع إلى قصور الفهم السائد ، ولا إلى الضيق بالنظرة الرحبة التى تفلق المألوف وتزعج المعناد الذى درجنا عليه . فالأولى من هذا أن نرجح سببا آخر . فنحن نعرف أكثر مما نطيق ، وننتسرع فى الاعتقاد تسرعا لا يتيح لنا أن نجرب السؤال ، ونسكن إليه . ذلك أن هذه التجربة وهذا السكن فى أشد الحاجة إلى القدرة على الاندهاش من البسيط والاطمئنان إلى هذا الاندهاش كما يطمئن المرء إلى وطنه وبيته .

وطبىعى أن هذا البسيط لن يقدم لنا بمجرد ترجمة كلمة « اليثيزيا » ترجمة ساذجة تعبر عن معناها الحرفى أو تردد أن هذا المعنى هو « اللاتحجب » . إن اللاتحجب هو الطابع الأساسى الذى يميز ذلك الذى تمكن من الظهور بالفعل وترك التحجب أو الخفاء وراءه . وهذا هو معنى الحرف (α) الذى تبدأ به الكلمة ، وهو الحرف الذى وصفه عام النحو والقواعد فى مرحلة متأخرة من مراحل الفكر اليونانى بأنه الألف (α) السالبة أو النافية . إن العلاقة « بالليثيه^(١) » أو التحجب وبهذا التعجب نفسه لن

(٢) فى الاصل باليونانية *αἰσχύνη* (الخفاء أو التحجب)

تفقد وزنها إن نحن اقتصرنا على تجربة اللامتجيب تجربه مباشرة وفهمناه
بمعنى الظاهر أو الحاضر والكائن.

إن الاندهاش لا يبدأ إلا بالسؤال عن معنى هذا كله والطريقة التي
تم بها ، ولكن كيف يمكننا الوصول إليه ؟ أيكون ذلك بالإقبال على نوع
من الاندهاش الذي يتطلع إلى مانصفه بالانارة والكشف (١) ؟

إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالسؤال . يقول هيراقليطس :
« كيف يعني لامرى أن يعجب نفسه بما لا يفيب أبدا (٢) ؟ »

وبعبارة هيراقليطس السابقة تعد الشذرة السادسة عشرة من شذراته
الباقية . ولعلها تستحق أن تكون الشذرة الأولى ، نظراً لمنزلتها من
الشذرات الأخرى وقدرتها الفاتكة على الاشارة والايحاء .

وقد ذكر كليمنس السكندري (من حوالى سنة ١٥٠ إلى سنة ٢١٥

(١) حرفياً : الاحجب .

(٢) فى الأصل باليونانية :

το.μη δύνωσι ποτε πωρ εἶν τις ἀγνοῶν

(تسمى دينون بومى بومس أن تيس لاثوى ؟) أى كيف لآسان أن يتخفى أو
يحتفى من ذلك الذى لا يفيب أو لا يهوى ولا يتدهور أبدا ؟ . والترجمة التي يأخذ
بها ميذجر هي ترجمة المالمين « ديلزوكرانس » اللذين كان لهما فضل تحقيق
نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط في طبعتهما المشهورة .

بعد الميلاد) هذه العبارة في كتابه «المرثي»^(١) لتأييد إحدى أفكاره اللاهوتية والتربوية : فهو يستشهد بشذرة هيراقليطس ويقول لها قائلا : « ربما استطاع انسان أن يتعقّب بعيداً عن النور المدرك المحسوس ، ولكن من المستحيل عليه أن يفعل ذلك مع النور الروحي ، أو كما يقول هيراقليطس... »^(٢) (المرثي ، الكتاب الثالث ، الفصل العاشر) .

وكليمس السكندري يقصد بهذه العبارة أن الله محيط بكل شيء ، مطلع على كل ما يفعله الانسان ، لا تخفى عليه خطيئة ارتكبها في الظلام . لهذا نجده يقول أيضا في موضع آخر من كتابه السالف الذكر : « ولهذا لن يسقط انسان ، حرص على أن يرعى الله ، في كل فعالة »^(٣) . (الكتاب الثالث ، الفصل الخامس) من ذا الذي يمكنه أن يمنع كليمس السكندري من وضع عبارة هيراقليطس في سياق التصور المسيحي وقتا

(١) وهو الكتاب المعروف باسم بايداغوجوس (Paidagogos)

(٢) ذكر المؤلف هذه العبارة في الأصل باليونانية :

ἡγέσεται (!) μὲν δ' αὖ ὥς τὸ αἰσθητὸν φῶς τις , τὸ
δὲ νοητὸν ἀσύνετον ἔστιν ἡ ὥς φησιν Ἡράκλειτος ...

(٣) في الأصل باليونانية :

οὐ γὰρ ὡς δαίμονας ἀπ' τῶς τῆς διαμένεας , ἐπὶ πάντοτε
συνπαρεῖναι νομίζουσιν τὸν θεόν

لأهدافه اللاهوتية والتربوية وبعد انتضاء سبعة قرون عليها ؟ ومن ذا الذى يمكنه أن يحول بينه وبين تفسيرها على طريقته ؟ . إن هذا الرجل - الذى يعد من آباء الكنيسة الأول - يذكر العبارة وفى ذهنه ذلك المذنب الذى يحاول أن يتخفى بعيداً عن النور (الإلهى) . أما هيراقليطس فيحدث عن البقاء فى حالة الاحتجاب . وكليمنس يقصد النور المتعالى على عالم الحس أى اله العتيقة المسيحية^(١) . أما هيراقليطس فلا يذكر إلا ذلك الذى « لا يغيب أبداً » . ولو سألنا : هل تعنى « لا » التى تؤكدنا فى هذه العبارة نوعاً من القصر والتحديد لبقى السؤال فى هذا الموضع والمواضع التالية مفتوحاً .

ماذا عسى أن نستفيد من رفض التفسير اللاهوتى لهذه الشذرة بوجه أنه تفسير خاطئ ؟ ربما تصور البعض أننا نريد من وراء الملاحظات التالية أن نزهو بتقديم تفسير صحيح مطلق لنظرية هيراقليطس ، ولكننا فى الواقع سنقتصر كل جهودنا على « إبقاء بالقرب من كلمة هيراقليطس التى تنطق بها عبارته السابقة ، فلعل هذا أن يسهم فى هداية فكر يأتى فى المستقبل إلى أفق نداء لم يسمع صوته بعد .

(ه) حرفياً : (ولهذا السبب وحده إذن لا يسقط أحد أبداً إن هو استمسك بأن يكون الله بالنسبة إليه حاضراً فى كل مكان) .

(ه) يكمل هيدجر العبارة بالكلمة اليونانية $\tau\omicron\varsigma\acute{\omicron}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\acute{\omicron}\nu$ (أى الإله) .

ولما كان هذا النداء يصدر عن الوعد الذى يخضع له الفكر ويلتزم به ، فليس المهم هنا أن تقيم وتوازن لعرف من هم المفكرون الذين اقتربوا من هذا النداء ولا مدى اقترابهم منه . بل الأولى من ذلك أن نوجه كل جهودنا إلى محاولة الاقتراب من مجال ذلك الذى يستحق منا عناء التفكير فيه ، من خلال الحوار الذى نقيمه مع مفكر قديم .

إن أصحاب النظر والبصيرة يملكون أن هيراقليطس يتحدث إلى أفلاطون على نحو يختلف عن حديثه إلى أرسطو أو أحد آباء الكنيسة أو هيجل أو نيتشه . ومن تمسك بهذه للتفسيرات التاريخية المتنوعة ، فسيجد نفسه مضطرا إلى اعتبارها تفسيرات تتفاوت صحتها على قدر علاقتها بهذا المفسر أو ذاك ، وسيجد أن هذا التنوع فى التفسير سيهدده بمواجهة شبح النسبية المفرغ . ما السبب فى هذا ؟ لأن الخطأ التاريخى الذى تنطوى عليه هذه التفسيرات يكون فى هذه الحالة قد تخلى عن الحوار المتسائل مع المفكر ، بل لعله ألا يكون قد دخل بالمرّة فى مثل هذا الحوار .

إن الوجه الآخر لكل تفسير يقدم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إنما هو علامة خصوبة لم تقل أو لم يعبر عنها ، مطوية فى ذلك الذى لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله (أو يعبر عنه) إلا عن طريق النظرات التى قيصت له وحده . وكل محاولة لتمتدب نظرية هيراقليطس الموضوعية الصحيحة لن تخرج عن كونها محاولة تتمدب بنفسها عن ذلك الخطر المبارك الذى يصيب الانسان حين تصيبه حقيقة فكر ما .

والملاحظات التالية لا تؤدي إلى أية نتيجة، إنها تكفى بالإشارة إلى الحدث .

صيغت عبارة هيراقليطس على شكل سؤال . والكلمة التي ينتهى بها هذا السؤال انتهاؤه إلى غايته (التيلوس ^(١)) تسمى ذلك يبدأ منه السؤال نفسه . إنه المجال الذى يتحرك فيه الفكر . والكلمة التي يرتفع نحوها السؤال هي « لاثوى ^(٢) » هل هناك أبسر من القول بأن

(١) وهو الهدف أو الغرض أو الكمال المنحقق ، ومنها تانى الغائية (التيلولوجيا) — وقد دخلت الكلمة في اللغة الألمانية على يد فيلسوف عصر التنوير المعروف كرستيان فولف (الفلاسفة العقلية ، ١٨٢٨ ، الجزء الثالث ، ٨٥) ولكن الغاية والغائية ترتبطان أصلا بنظرية أرسطو عن العلة الغائية (تيلوس) تميزا لها عن العلة الفاعلية (ايتيا) . غير أن التفسير الغائي للطبيعة والكون والكائنات العضوية بوجه خاص يمتد عبر تراث طويل يمسك أنا كسا جوراب بطرفه الأول (فكرته عن النوس أو العقل الكوني) ويتصل مع أرسطو وآباء الكنيسة المسيحية والفلاسفة المدرسين في العصر الوسيط وليبتدئ الذى حاول التوفيق بين التفسيرين الآلى والغائي بعد أن استبعد ديكارت هذا التفسير الأخير من العلم ، وكانت الذى أثبتت الغائية الذاتية ولم يسمع بالغائية الموضوعية في الطبيعة إلا على سبيل التمثيل ، لأننا لن نستطيع البرهنة عليها أو تفسيرها في الظواهر الطبيعية والعضوية ، واستمر الاشكال الذى طرحه كانت طوال القرن التاسع عشر دون تغيير يذكر ، حتى جاءت البحوث الطبيعية والفيزيولوجية الحديثة (بلانك ودريش وأوكسكيل) فأثبتت وجود الغائية في الطبيعة والحياة العضوية .

(١) في الاصل باليونانية *τελός*

« لا تثنوا »^(١) ، (اخفئ وتجنب) والماضي الناقص منها (الاثون) تعنى
أنى أظل مخفياً أو محتجباً ؟ ومع هذا كله فنحن لازلنا عاجزين عن الوصول
إلى المعنى المباشر الذى نطقت به هذه الكلمة .

يروى لنا هوميروس (الاللياذة ، النشيد الثامن ، البيت ٨٣ وما بعده)
كيف كان أوديسوس يستمع إلى المغنى ديمودكوس وهو يقرنم بأغنياته
الحزينة وأغنياته المرحية فى بلاط ملك « الفاقيين » ، وكيف كان يغنى
رأسه فى كل مرة ويبكى دون أن يلحظه الحاضرون . يقول البيت الثالث
والثسعون من هذا النشيد ما ترجمته : « عندئذ ذرف الدموع ، دون أن
يلحظه الآخرون جميعاً »^(٢) . غير أن ترجمة « فوس »^(٣) أكثر اقتراباً من

(١) فى الاصل باليونانية

ἐλαθεῖν والماضى الناقص منها ἔλασεν

(٢) البيت الاصل :

ἐλαθεῖν ἄλλοις καὶ πάντοτε ἐλάνθανε δάκρυα χεῖρας

(٣) هو يوحنا هيزيش فوس (١٧٥١ — ١٨٢٦) من أشهر الشعراء
والمترجمين فى القرن الثامن عشر ، وأشدهم حماساً فى نوعه الكلاسيكية . تأثر
ببيرو وكلوبشتوك ، واتصل بجوته الذى قدر ترجماته وأشاد بحرصه على الأوراد
والبحور الاصلية ووفاته للمعنى والحرف . كتب عدداً كبيراً من القصائد والملاحم
الشعرية التى تتم بوصف الحياة الريفية ولا تخلو من الجود والعقلانية . ولا يكاد
الناس يذكرون له اليوم إلا ترجماته الالمانية الفصحى للمحتمى هوميروس الخالد ، =

القول اليوناني ، لأنها تنقل الفعل الهام « أخفى » (اللاتاني^(١)) إلى اللغة الألمانية : « أخفى الدموع المساقطة عن بقية الضيوف . ولكن «اللاتاني» ليست فعلا متعديا وإنما تعنى « ظل مخفيا أو محتجبا » أى من حيث هو إنسان يذرف الدموع . والبقاء مخفيا أو محتجبا هو الكلمة الأساسية في اللغة اليونانية ، أما اللغة الألمانية فتقول : « بكى دون أن يلحظه الآخرون . وبهذا المعنى أيضا تترجم عبارة أبيتور المعروفة لاثيبيوزاس^(٢) ، (عش في الخفاء) . أما معناها الأصلي كما فسر فيه اليونان فهو : « ابق — بوصفك ذلك الذى يحيا حياته مخفيا أو محتجبا » . والخفاء أو التعجب هو الذى يحدد هنا أسلوب كينونة الانسان — (أو حضوره) — بين الناس . واللغة اليونانية تكشف بطريقة قولها عن أن التعجب (المخفى) ، أى البقاء في التعجب والخفاء ، أسلوب في الكينونة (أو الحضور) يفوق جميع الأساليب الأخرى . والخاصية الأساسية للكينونة نفسها تتحدد من عن طريق البقاء في (حالة) الخفاء (التعجب) أو حالة اللاتعجب .

= وذلك على الرغم من ترجماته الأخرى عن الأدب الرومانى (فريجيل وهوراس وأوفيد وبروبرتيوس) .

(١) في الاصل باليونانية *ἐκκρύπτω*

(٢) في الاصل باليونانية *ἡδὺς βέλους* أى عش منظوبا متوحداً بعيداً عن إزعاج الناس .

ولسنا بحاجة للرجوع إلى اشتقاق كلمة « الـثـيـزـيـا » — وهو اشتقاق قد يبدو ظاهر المرونة — لكي نعرف أن كينونة الكائن (أو حضور الحاضر) لا تعبر عن نفسها في اللغة إلا أمن خلال الظهور ، والتبدى ، والافصاح عن النفس ، والحضور، والوجود ، والانبثاق ، والمظهر . وما كان لهذا كله أن يتسق ويتناغم في ثنايا الوجود اليونانى واللغة اليونانية لو لم يكن البقاء فى التعجب أو اللاتعجب هو الخاصية السائدة التى لا تحتاج إلى التعبير عن نفسها فى اللغة ، لأن هذه اللغة نفسها تصدر عنها .

والتجربة اليونانية تنظر إلى أوديسيوس بما يتفق مع وجهة النظر هذه . فهى لا تعد الضيوف الحاضرين بمثابة ذوات تتصور أوديسيوس الباكي من خلال مسلكها الذاتى وكأنه موضوع لا تدركه ، بل الأولى من ذلك أن تقول إن التجربة اليونانية تتصور أوديسيوس الباكي وقد أحاط به التعجب (الخفاء) فتعذر على الحاضرين أن يروه . إن هوميروس لا يقول إن أوديسيوس حجب دموعه . والشاعر القديم لا يقول كذلك إن اوديسيوس الباكي قد حجب نفسه وإنما يقول إن أوديسيوس بقى محجوباً . ولا بد لنا من معاودة التأمل فى هذه الواقعة ، مهما تعرضنا لخطر الوقوع فى التزيد والفضول . فبغير التبصر المتأنى بهذه الواقعة يظل فى نظرنا تفسير أفلاطون للسكنيونة (الوجود أو الحضور) بأنها مثال (ايدايا) نوعاً من التعسف أو الصدفة .

بيد أن هوميروس يقول فى بيت متقدم على الأبيات التى اقتبسها

في السياق السابق (وهو البيت السادس والثمانون) ما ترجمته (على لسان « فوس » ووفقا لأسلوب اللغة الألمانية في التعبير) : —

(أخفى أوديسيوس رأسه) « حتى لا يلح الفاقيون الجفون الدامعة »^(١).
ولكن فوس لا يترجم الكلمة الأساسية « أيديتو »^(٢) . فأوديسيوس قد خجل وغلب عليه الحياء — من أن يبدو با كيا يذرف الدموع أمام الفاقين .
أليس من الواضح أن هذا يساوى القول بأنه أخفى (حجب) نفسه خجلا أو حياء من الفاقين ؟ أم أن علينا أن نفكر أيضا في الخجل (أيدوس)^(٣) من ناحية البقاء في التعجب ، إذا حاولنا أن نتقرب من ماهيته التي جربها اليونان ؟ لوصح هذا لكان معنى « الشعور بالخجل » هو شعور المرء بالأمان والبقاء متخفيا (أو محتجبا) في ظل الرجاء والتماسك .

من هذا المشهد الذى صور فيه الشاعر اليونانى أوديسيوس وهو يبكى في الخفاء يتبين لنا كيف جرب الشاعر كينونة الكائن ، وهى معنى

(١) ورد البيت في الاصل باليونانية :

αἰδέτο δ' αὖτε φαίκεας ὑπὸ φρονέει δάκεναι λείβων

(٢) αἰδέτο (أى خجل أو غلب عليه الحياء)

(٣) فى الاصل باليونانية : κτάνει

الوجود الذى أصبح قدرا قبل أن يتاح التفكير فيه . إن الكينونة (أو الحضور) هى المحجب الذى يغمره النور : هذا المحجب يناسبه الخجل . والخجل هو التخفى المتهيب أمام اقتراب الكائن (ساعة كينونته) . وهو طى هذا الكائن فى القرب المصون^(١) لذلك الذى لا ينفك فى (حالة) حضور ، هذا الحضور الذى يظل (بدرره) تحجبا متزايدا . وهكذا ينبغي علينا أن نفكر فى الخجل وكل ما هو قريب منه رفيع الشأن على ضوء البقاء فى المحجب .

وهكذا ينبغي علينا أيضا أن نهىء أنفسنا لاستعمال كلمة يونانية أخرى - تلتقى للجذر « لاث » - بطريقة تنم عن قدر أكبر من التأمل وإمعان التفكير . والكلمة هى « ابيلاثانستاي »^(٢) . ونحن نترجمها فى العادة ترجمة صحيحة « بالنسيان » . وتصور لنا هذه الدقة المعجمية أن كل شئ على ما يرام . بل إننا لنفعل هذا وكأن النسيان واضح وضوح الشمس . وقد لا يخلو الأمر من ملاحظة عابرة يعلق بها البعض على هذه الكلمة اليونانية فيقول لنا إنها تتضمن معنى البقاء فى المحجب والخفاء .

لسكن ما معنى « النسيان » ؟

(١) أو ضم هذا الكائن فى القرب الذى لا يمس (أو الجوار المصون) لذلك الذى لا ينفك فى حالة حضور .

(٢) ὁ ἀβιλαθάνεσται (ينسى)

إن المتوقع من الانسان الحديث — الذى يسعى جهده لى. ينسى بأقصى سرعة ممكنة — أن يعرف ماهو النسيان . ولكنه لا يعرف عنه شيئا . لقد نسى ماهية النسيان ، هذا إن كان قد تسنى له أن يفكر فيه تفكيراً كافياً ، أى يقطع بفكره إلى المجال الذى تتحقق فيه ماهية النسيان . والشعور القائم باللامبالاة وعدم الاكتراث بماهية النسيان لا يرجع بحال من الاحوال إلى أسلوب الحياة المتعجاة العابرة التى نعيشها اليوم . فكل ما يحدث من جراء هذه اللامبالاة إنما يلزم عن ماهية النسيان . ذلك أن من طبيعة هذا النسيان أن يعتمد عن نفسه أو يفلت منها لى يفوض فى قرارة تمجبه وتخفيه . ولقد جرب اليونان «الائى»^(١) أو النسيان وعرفوا أنه هو قدر الحجب والاختفاء .

يقول الفيلسوف اليونانى (لاثانوماى)^(٢) ما معناه : إننى ابقى بالنسبة انفسى محجوباً — وذلك بالقياس إلى علاقة اللامحجب بى . بهذا يكون اللامحجب من ناحيته محتجباً ، كما أكون أنا أيضاً محتجباً من ناحية علاقتى به . وهكذا يهوى الكائن (الحاضر) فى المحجب بحيث أبقى فى أثناء هذا الحجب محتجباً بالنسبة إلى نفسى ، باعتبار أننى ذلك الذى يفلت منه الكائن . وفى نفس الوقت يحجب هذا الحجب من ناحيته . ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا : لقد نسيت (شيئاً ما) . غير أن هذا الشئ ليس

(١) فى الأصل باليونانية

λήθη

(٢) فى الأصل باليونانية λανθάνω/ω

هو وحده الذى يغيب عنا عند النسيان : فالنسيان ذاته بهوى فى حجب (اخفاء) من ذلك النوع الذى يوقعنا نحن أنفسنا مع علاقتنا بالنفسى فى التجعب : ولهذا السبب يؤكد اليونان الفعل « أنا ابقى منسيا بالنسبة لنفسى » (ابيلاثانوماى ^(١)) فى صيغة المجهول التى تفيد المعلوم فيزيدونه حدة . ولهذا أيضا لاتطابق صفة التجعب الذى يقع فيه الانسان فى نفس الوقت على علاقته بذلك الذى يفلت من الانسان عن طريقه (أى من طريق التجعب) .

هكذا يتبين من أسلوب اللغة اليونانية فى إستخدام فعل لاثانايين ^(٢) « الاحتجاب أو البقاء فى حالة التجعب » استخداما يبرز أهميته وصدارته، كما يتبين من تجربة النسيان من خلال البقاء فى حالة التجعب ، أن « لاثانواى ^(٣) » (أى أبقى متجعبا) لاتدل على أسلوب من اساليب سلوك الانسان الأخرى للتعديده ، وإنما تدل على الخاصية الأساسية التى يقسم بها مسلكه . كله مما هو كائن (حاضر) أو غائب ^(٤) ، وهذا إذا لم تكن هى الخاصية الأساسية للكينونة والغياب نفسها .

- | | |
|--------------|---------------------------|
| ἐπιλαθάνομαι | (١) فى الاصل باليونانية |
| λανθάνειν | (٢) فى الاصل باليونانية |
| λανθάνω | (٣) فى الاصل باليونانية |

(٦) أو مفتقد الكينونة — راجع الهامش السابق عن كلمة

وإذا كلمة « ليثو »^(١) « ابقى محتجبا » تسكنت إلينا في عبارة أحد المفكرين ، وإذا هي^(٢) جاءت بالاضافة إلى هذا في ختام سؤال فكري، فمن الواجب علينا أن نتمعن في هذه الكلمة ونعمل فيها الفكر بقدر ما يسعنا اليوم من صبر وتعمق وأناة .

إن كل احتجاب (أو بقاء في حالة التحجب) ينطوي في ذاته على علاقة بذلك الذى أفلت منه المحتجب (أو انتزع بعيداً عنه) ، ولكنه ظل في بعض الحالات وعن طريق ذلك الحجب ميالاً إليه . واللغة اليونانية تضع ذلك الذى يظل المفلت أو المنتزع من خلال الحجب ميالاً إليه - في حالة المفعول فتقول : « حجب (الدموع المتساقطة) عن الآخرين جميعاً »^(٣) .

يسأل هيراقليس فيقول : وكيف يتسنى لأحد أن يبقى محتجباً^(٤) ؟ - ولكن عن ماذا ؟ عن ذلك الذى تذكره الكلمات التى تسبق هذا السؤال وتبدأ بها عبارة هيراقليس : الذى لا يغيب أبداً^(٥) : و ، الأحد ، الذى

(١) في الأصل باليونانية λήθω

(٢) أى الكلمة المذكورة .

(٣) وهى العبارة التى سبق ذكرها من أوديسيوس .

(٤) في الأصل باليونانية : πῶς ἂν τις λείπῃ

(٥) في الأصل باليونانية : τὸ μὴ ὑποστῆναι ποτὲ

=

تذكره العبارة ليس هو الفاعل الذى يعود عليه بقاء شيء ما في حالة تعجب ، وإنما « الاحد » المذكور يوضع هو نفسه — بالقياس إلى إمكان بقاءه محتجبا — في موضع السؤال أو الإشكال . إن السؤال الذى يطرحه هيراقليطس لا يبدأ بانفسكير في التعجب واللاتعجب في علاقتهما بذلك الانسان الذى قد تميل — بحسب التصور الذى درجنا عليه في العصر الحديث — إلى وصفه بأنه حامل اللاتعجب إن لم يكن هو صانعه . فالواقع أن سؤال هيراقليطس يفكر — إن جاز هذا التعبير الحديث — بطريقة عكسية . إنه يفكر في علاقة الانسان « بما لا يغيب أبدا » كما يفكر في الانسان من خلال هذه العلاقة .

إننا نترجم البنية اللغوية اليونانية « تومى دينون بوتى^(١) » بهذه الكلمات : « ما لا يغيب أبدا » ، وكأن هذا أمر بديهى واضح بذاته . ما معنى هذه الكلمات ؟ ومن أين لنا أن نعرف معناها ؟ ربما تبادر إلى الأذهان أن هذا هو أول ما ينبغي علينا أن نبدأ بالبحث عنه ، ولو أدى بنا هذا البحث إلى البعد عن عبارة هيراقليطس . بيد أننا سنعرض أنفسنا في هذه الحالة وفي سائر الحالات المشابهة إلى خطر الاسراف والشطط في البحث .

(وبلاحظ أن الفعل $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\kappa\alpha\iota$ قد يكون مبنيا أغيب أو أهوى أو أو أغوص أو أتبدد أو أنحدر (كما تنحدر الشمس للمغيب) .
(١) في الأصل باليونانية ، وقد ورد ذكرها في الهامش السابق مباشرة .

ذلك أننا سنتصور منذ البداية أن البنية اللغوية المذكورة قد بلغت من الوضوح جدا يكفي لحفزنا على التوفر بكل ما في وسعنا على النظر إلى ذلك الذي يصفه تفسكير هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » . ولكننا لن نبعد في السؤال إلى هذا الحد . كما أننا لن نفصل فيما إذا كان من الممكن طرح السؤال المذكور بهذه الطريقة أو بغيرها : لأن محاولة الفصل في هذه القضية مستعسقة من تلقاء نفسها إذ اتضح أن السؤال عن ذلك الذي يدعوه هيراقليطس بأنه « لا يغيب أبدا » هو في الحقيقة سؤال لاداعي له . كيف يتضح هذا ؟ وكيف يمكننا أن نتجنب خطر الشطط في السؤال ؟

ليس من سبيل إلى هذا إلا إذا جربنا بأنفسنا أن البنية اللغوية السابقة « تومي - دينون - بوتى » تطرح أمام الفكر قدرا كافيا من القضايا التي تستحق الوقوف عندها ، وذلك بمجرد أن نتناول ما تقوله هذه البنية بالشرح والتفسير .

إن الكلمة الأساسية فيها هي « تودينون »^(١) ، وهي مرتبطة بالفعل « ديثو »^(٢) ، الذي يعنى التوتر^(٣) والغوص . أما المصدر « دوآين »^(٤) ، فيعنى الدخول في شئ . بحيث يغيب ويغوص فيه ، كأن نقول مثلا إن الشمس

το δ ὅτι (١)
δ ὅτι (٢)

(٣) أى التدثر بالغطاء أو الثياب .

تغيب في البحر أو تغوص فيه ، أو تقول أيضا : في مغيب الشمس^(١) ،
أى قرب حلول المساء ، أو الغياب في السحب^(٢) ، أى الغلاشى وراءها .
إن الغياب بالمفهوم اليونانى يتم في صورة التعتجب أو الاحتجاب .

يتضح لنا الآن - وإن يكن هذا على نحو تقريبي - أن الكلمتين
الأساسيتين ، الغنيتين بالمضمون ، اللتين تبدأ بهما عبارة هيراقليطس وتنتهى
- وهما « تودينون » (الغائب) و « لاثوى »^(٣) (البقاء في حالة التعتجب)
- تتحدتان عن شيء واحد . ومع هذا يبقى السؤال عن مغزى هذا الحديث
ومدى صحته قائما . مهما يكن من شيء فإننا نكسب شيئا غير قليل إذا
عرفنا أن العبارة تتحرك في مجال التعتجب حركة متسائلة . أم ترانا نغم
فريسة وهم شديد بمجرد التفكير في هذا ؟ يبدو الأمر كذلك في الواقع ،
لأن العبارة تذكر ذلك « الذى لا يغيب أبدا »^(٤) ومن الواضح أنه ذلك
الذى لا يعتجب أبدا ولا يجوز عليه الاحتجاب . إن هذا الاحتجاب مستبعد .
صحيح أن العبارة تقسم على البقاء في (طوايا) الاحتجاب . ولكنها
تضع إمكان الاحتجاب بصورة حاسمة موضع السؤال^(٥) ، بحيث يشبه هذا

$$\begin{array}{l} \delta \gamma \epsilon \iota \nu \\ \pi \epsilon \rho \iota \delta \nu \nu \alpha \gamma \tau \omicron \varsigma \eta \chi \iota \omicron \nu \quad (١) \\ \nu \acute{\epsilon} \phi \acute{\epsilon} \alpha \delta \nu \nu \alpha \quad (٢) \end{array}$$

(٣) تقدم ذكر هاتين الكلمتين في صيغتهما الأصلية .

(٤) تقدم ذكر هذا النص في هامش سابق .

(٥) أى موضع التساؤل والعكس .

السؤال في نهاية الأمر أن يكون جوابا . وهذا الجواب يستبعد إمكان حالة البقاء في الاحتجاب . والعبارة المؤكدة لاتتحدث إلا في الصيغة الخطائية للسؤال : ليس في وسع أحد أن يبقى محتجبا أمام مالا يغيب أبدا . وهي عبارة تكاد توحي لمن يسمعها بأنها أشبه ماتكون بالمبدأ أو القاعدة .

ونحن لاتسكاد نعدل عن انقزاع الكلمتين الاساسيتين «تودينوى»^(١) (الفائب) و «لاثوى»^(٢) « (يبقى محتجبا) بمفردهما ولاتسكاد تستمع إليهما في السياق المتكامل للعبارة حتى يتضح لنا أن العبارة لاتتحرك على الإطلاق في مجال التحجب بل في المجال العكسي تماما . ولو أننا غيرنا بنية الكلمات وجعلناها على هذه الصورة «تومى بوى دينون» (الذى لا يغيب أبدا^(٣)) لاتضح لنا على الفور أن العبارة تتحدث عن ذلك الذى لا يغيب أبدا . ولو عمدنا بعد ذلك إلى تحويل أسلوب الكلام من صيغة النفى إلى صيغة الاثبات لاستمعنا إلى ما تصفه العبارة بأنه « لا يغيب أبدا »، إلا وهو ذلك الذى يفتح (أو يطلع وينمو) باستمرار . ولقد كان من الضروري أن تكون الكلمات اليونانية العبرة عن هذا الوصف هي «توأثى فيثون»^(٤) (الذى يفتح على الدوام) . ونحن لانجد هذا التعبير

-
- | | |
|-------------|---------------------------|
| το δῆλον | (١) فى الاصل باليونانية |
| ἀόρατος | (٢) فى الاصل باليونانية |
| το μέγιστον | (٣) فى الاصل باليونانية |
| το ἀείρον | (٤) فى الاصل باليونانية |

عند هيراقليطس . غير أن المفكر يتحدث عن الفيزيس^(١) « وهي إحدى الكلمات الأساسية التي يقوم عليها الفكر اليوناني . وهكذا نكون قد وقمنا على جواب السؤال عن ذلك الذي ينفي هيراقليطس عنه الغياب .

ولكن هل تصلح الإشارة إلى « الفيزيس » (الانفتاح) أن تكون جواباً ، طالما بقي المعنى الذي تفهم به « الفيزيس » غامضاً ؟ وماذا تفيدنا العناوين الرنانة من نوع « الكلمة الأساسية » ، إذا كانت أصول الفكر اليوناني . وأعماقه لاتسكاد تعقينا إلا قليلا ، حتى اندجأ إلى تغطيتها بأسماء دفعتنا الغفلة إلى استمارتها من مجالات التصور الشائع ؟ إذا كانت « تو-مي - بوتى — دينون^(٢) » - (الذي لا يغيب أبداً) تنفي « الفيزيس » ، فإن الاحالة إلى « الفيزيس » ، لاتبين لنا ماهو ذلك « الذي لا يغيب أبداً » ، بل إن العكس هو الصحيح : « فالذي لا يغيب أبداً^(٣) » ، ينبهنا إلى التامل في مدى إمكان تجربة « الفيزيس » ، بوصفه الانفتاح الدائم ، كما ينبهنا إلى كيفية هذه التجربة . ولكن ماهو هذا الانفتاح إن لم يكن هو ذلك الذي يكشف عنه (أو يتكشف) على الدوام ؟ بهذا المفهوم تتحرك مقالة المبارة في مجال الكشف لافي مجال الحجب .

(١) والكلمة تترجم عادة بالطبيعة . ولكن المؤلف يفضل — في هذه الدراسة وغيرها — أن يفهم هذه الكلمة من جهة الفعل الذي جاءت منه ، وهو يدل على النمو ، والطلع ، والانبثاق ، والتفتح ، والانفتاح ..

(٢) في الاصل باليونانية ، وقد تقدم للنص عليها أكثر من مرة .

(٣) أو حقيقة مقررة .

ولكن كيف يتعين علينا أن نفكر في مجال الكشف وفي هذا الكشف نفسه ، ومن زاوية أية واقعة ينبغي علينا أن نقوم بهذا التفكير بحيث لا نعرض لخطر الجري وراء الكلمات وتصيدها ؟ إننا كلما أصرونا على تجنب النظر إلى المفتوح دائما ، أى الذى لا يغب أبدا ، أو تصوره في صورة شيء كائن (أو ظاهر حاضر) ازدادت ضرورة التعرف على ماهية هذا الذى تطلق عليه صفة مدم الغياب أبدا .

إن الرغبة في المعرفة تستحق الثناء في أغلب الأحوال ، اللهم إلا إذا انسأقت وراء العجلة والتمرع . ومع ذلك فقد لا نجد طريقة نسير عليها أكثر حذرا ، هذا إن لم نقل أشد إملالا وضجرا ، من طريقة الالتزام بكلمات العبارة (التى قالها هيراقليطس) . ولكن هل القزما بها حقا ؟ أم أن التغيير غير الملحوظ في سياق الكلمات وترتيبها قد انحرف بنا إلى التعجل وأضاع علينا فرصة الانتباه إلى ماهو أهم ؟ الأمر كذلك في الواقع . لقد غيرنا من ترتيب هذه الكلمات « تو - مى - دينون - بوى » وجعلناها على هذه الصورة « تو - مى - بوى - دينون ^(١) » وترجمنا « مى - بوى » ترجمة صحيحة بـ « أبدا » كما ترجمنا « تو - دينون » ترجمة صحيحة « بالغايب » أو « بما يغيب » . وحين فعلنا ذلك لم نقف عند « مى ^(٢) » ، التى وضعت مستقلة بذاتها قبل « دينون » : (الغائب أو

(١) « مقدمة المصنف » : هذه الكلمات اليونانية الاصل .

(٢) « مى » حرف التقى في اليونانية .

ما يغيب) ، ولا أطلنا الفسكير في « بوتي » ، (أبدأ) التي أخرجت بعدها ،
ولهذا لم نغيبه إلى الإشارة التي ملح بها حرف النفي « مى » ، والظرف « بوتي » ،
(أبدأ) ، الأمر الذي كان يمكن أن يحفزنا على المزيد من التأنى في تفسير
كلمة « دينون » . . .

إن « مى » ، حرف نفي وهي مثل الحرف « أوك^(١) » ، تعنى « لا » ،
ولكن بمعنى آخر مختلف : فالحرف « أوك » ، ينكر على المقصود بالنفي
شيئا ما إنكارا صريحا . أما حرف « مى » ، فيضئف إلى ما يدخل في مجال
نفيه شيئا ما : منعا ، أو إبعادا ، أو وقاية .

إن « مى » . . . « بوتي » تقول : « إنه لا . . . أبدا . . . » ، فماذا إذا ؟
« ألا يكون^(٢) » شيء إلا على ما هو عليه .

إن « مى » (لا) و « بوتي » ، (أبدأ) في عبارة هيراقليطس يحيطان
بالـ « دينون » (الغائب) . والكلمة الأخيرة تعد من الوجهة النحوية اسما
للفاعل . وقد ترجمناها حتى الآن بالمعنى الاسمي الذي يبدو أقرب المعاني
إليها وقوبلنا بذلك الظن القريب أيضا بأن هيراقليطس يتحدث عن شيء

(١) أوك : «^١» (لا)

(٢) الكينونة هنا تنطوي على معنى الحضور والظهور والانصاح من
المادية ، وهي — كما سبق — تأتي من الفعل (Wezen) الذي اصطنعه هيدجر
على رغم أنف لفته .

لا يجوز عليه الغياب ، ولكن الحرف والظرف النافين « مى » و « بوى »
 يتعلقان بالدوام (البقاء) والكيثونة (الحضور) على هذا النحو أو ذلك .
 بهذا يكون النفي متعلقا بالمعنى الفعلى لاسم الفاعل « دينون » . ويصدق
 نفس الشيء على « مى » في كلمة « ايتون »^(١) (الوجود الثابت الباقي)
 في قصيدة بار منيدز التعليمية . والبنية اللغوية التى تتألف من الكلمات
 « تو - مى - دينون - بوى » تقول : الذى لا يجوز عليه الغياب أبدا .

ولو تجرأنا مرة أخرى - ولو للحظة واحدة - على تغيير صيغة البنية
 الساقية من النفي إلى الاثبات لتبين لنا أن هيراقلطس يفكر فى الانفتاح
 الدائم ، وأنه لا يقصد به أى شيء يمكن أن يوصف بالانفتاح ، ولا يريد به
 كذلك ، كل ، الذى يتأثر بانفتاح ، وإنما يفكر فى الانفتاح ويقصر
 تفكيره عليه وحده . والانفتاح الدائم منذ الازل وإلى الأبد يوصف فى

(١) ὁ ὄν . إشارة من المؤلف إلى قصيدة بارميندز الثامنة من بقايا
 قصيدته المشهورة ، وقد وردت الكلمة فى البيت السابع والثلاثين من هذه
 القصيدة (طبعة ديلز وكرابس) ونقول ترجمة هذه الآيات : « الفكر وفكرة أن
 الكيثونة كائنه (الوجود موجود) هما نفس الشيء ، فغير الموجود ، الذى
 يكون فيه (أى الفكر) معبرا عنه (صراحة) لا يمكنه أن يجد الفكر . وليس
 ثمة شيء خارج الوجود ، إذ أن المويرا (آلهة القدر) قد حكمت عليه بأن يكون
 كلا وغير متحرك . لهذا سيكون كل ماقرره القانون ، اقتناعا منهم بأنه حق ،
 مجرد أسماء : كالنفس (الشهادة) والفساد (الفناء) والوجود واللاوجود ،
 وتغيير المكان وتبدل اللون الساطع . » أنظر كتاب هيدجر ، محاضرات
 ومقالات ، ص ٢٣١ وما بعدها .

بلا تدبر في موضع « تو - نحي - دينون - بوتي » . أم أن هذا (التصرف)
لا يزال ممكنا ، هذا إن لم يكن ضروريا لاغنى عنه ؟ إن صحت الحالة
الأخيرة فلن يجوز لنا أن نقصر تفكيرنا في الـ « فيزيس » على معنى
الانفتاح وحده . فهي في الحقيقة ليست كذلك أبدا . ان هيراقليطس نفسه
يعبر عن هذا تعبيرا واضحا لا يخلو مع ذلك من السر والغوض حين يقول
في الشذرة (١٢٣) من شذراته الباقية :ـ « فيزيس كريبتستاي فيلاي^(١) »
(إن الفيزيس تحب التخفي) . وإن نبحث هنا إن كانت الترجمة المعروفة
« ماهية الأشياء تميل إلى التخفي » تفصل ولو من بعيد بمجال تفكير
هيراقليطس . فقد لا يليق بنا أن ننسب مثل هذا المعنى الشائع لهيراقليطس ،
هذا بصرف النظر عن أن التفكير في « ماهية الأشياء » لم يبدأ إلا على
يد أفلاطون^(٢) ولا بد لنا من الانتباه إلى شيء آخر . فالتصريح بـ « فيزيس »
أو الانفتاح (التكشف) و « كريبتستاي^(٣) » أو المحجب متجاورتين أشد
التجاور . وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمرا مستغربا . فإذا كانت « فيزيس »
- بوصفها انفتاحا - تتجنب شيئا أو بالأحرى تزور عن شيء فهي تتجنب
المحجب (كريبتستاي) وتزور عنه . غير أن هيراقليطس يفكر

(١) في الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \kappa\rho\iota\beta\tau\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$

- (٢) حرفيا : لم يبدأ إلا منذ (عهد) أفلاطون . والنصرف يستند إلى
دراسة هيندجر التي تجد لها في هذا الكتاب من نظرية أفلاطون عن الحقيقة .
(٣) الكلمتان في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرهما .

فيهما^(١) من جهة قربها الشديد من بعضهما البعض . بل إنه يؤكّد هذا القرب ، حين يحدده من خلال الفيزيس . إن الكشف يجب التعجب .
 ما معنى هذا ؟ هل يسمى الانفتاح إلى الاحتجاب ؟ أين يمكن أن يوجد هذا الاحتجاب وبأي معنى من معاني « الوجود » ؟ أم هل تحس « الفيزيس » في بعض الأحيان ، وعلى سبيل التفسير ، يميل يدفعها إلى التعجب بدلا من الانفتاح ؟ هل تقول العبارة إن الانفتاح يتحول أحيانا إلى تعجب ، بحيث يطلب أحدهما مرة والآخر مرة ثانية ؟ لشيء من ذلك ألبتة . فهذا التفسير يخطئ . معنى الحب « فيلاي »^(٢) الذي يجمع بين « الفيزيس » و « الكريستاي » ويؤكد العلاقة بينهما وهو قبل كل شيء ينسب أم ما في العبارة وأولاه بالتفكير ، ونعني به الطريقة التي يكون بها الانفتاح على صورة الاحتجاب . وإذا جاز لنا في سياق هذا الكلام من « الفيزيس » أن نتحدث عن « كينونة الماهية »^(٣) ، فإن الفيزيس في هذه الحالة لا تعني

(١) أي في الفيزيس (الانفتاح) والتعجب (كريستاي)

(٢) φιλία أي يحب أو يميل إلى شيء .

(٣) هنا يستخدم هيدجر كلمة الماهية Wesen كلفظ لاسم ، أي ما يمكن التمييز عنه بالافصاح عن الماهية أو عملية حضورها و كينونتها . وهذا التأكيد لجانب الفعل ، أو الصهورة لاغنى عنه حتى يكون هناك مجال الكلام عن الكشف أو التعجب بوصفهما حدثين لا حالتين مستقرتين .

« الماهية » أى « ما^(١) » تكون عليه الأشياء . وهيراقليطس لا يذكر هذا المعنى هنا ولا فى شذرتيه (١ ، ١١٢) اللتين يستخدمن فيهما هذه الصيغة « كاتا — فيزين^(٢) » (حسب الفيزيس) . فعبارة لا تفكر فى « الفيزيس » من حيث هى ماهية ، الأشياء ، وإنما تفكر فى ماهية (مفهوم كنفعل) الفيزيس .

إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائما إلى الانفلاق . وفى هذا الانفلاق يبقى ذاك الانفتاح مطوبا . وليس الكريتستاي ، بوصفه تحجبا ، مجرد انفلاق ، وإنما هو طى تبقى فيه إمكانية (تحقق) ماهية الانفتاح مصونة ، كما ينتمى إليه الانفتاح بما هو كذلك ويتعلق به . إن التحجب

(١) أى ، الماذا ، أو (الموتى $\delta\tau\epsilon$ أى ، مائية ، الاشياء .

(٢) فى الاصل باليونانية $\kappa\alpha\tau\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ وقد وردت هذه

الصيغة فى السطر السادس من الشذرة الأولى التى تبدأ بالمبارات الآتية : « إن هيراقليطس ، ابن بلورون ، من إفيسوس ، يعلم ما يأتى : إن يدرك الناس أبدا معنى القول (المذهب) المقدم هنا ، لا قبل أن يسمعه ولا على أثر سماعهم له . فمع أن كل شىء يتم وفقا لهذا المعنى ، فإنهم يشبهون غير الجربين ، ربما جربوا أنفسهم مع أمثال الكلمات والأعمال التى أشرحها ، بتقسيم كل منها وتفسيره حسب طبيعته وعلى النحو الذى ينبغى له . — أما الشذرة (١١٢) التى يشير إليها هيدجر فى « الذى نقول : « التفكير السليم هو الكمال الأعظم ، والحكمة أسكن فى قول الحقيقة والعمل وفقا للطبيعة بالانصات إليها » .

بكثل للتكشف ماهيته . وفي التعجب يسود على عكس من ذلك مسلك الميل إلى الكشف . وماذا عسى أن يكون التعجب إن لم يتمسك باتجاهه نحو الانفتاح ؟

وهكذا لا تنفصل « الفيزيس » عن « الكريتستاي » ، وإنما يميل أحدهما لصاحبه . إنهما نفس الشيء ، ومثل هذا الميل يمكن أحدهما من الانعام على الآخر بماهيته الخاصة به . هذا الفضل المتبادل هو ماهية الحب (فيلاين) والحب (فيليا) . وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية « الفيزيس » بكل امتثلاتها وخصوبتها .

لهذا يمكن أن تترجم الشذرة (١٢٣) التي تقول « إن الفيزيس تعجب التعجب »^(١) على هذا النحو : « إن الانفتاح (من خلال التعجب) ينعم بالفضل على التعجب » .

ولكننا سنظل نفكر في « الفيزيس » تفكيراً عابراً غير متعمق إذا تصورنا أنها لا تخرج عن الانفتاح أو اتاحة الانفتاح ونسبنا إليها بعد ذلك خصائص من نوع ما ، وأغفلنا خلال ذلك الأمر الحاسم ، ألا وهو أن الكشف لن يستبعد التعجب فحسب ، بل إنه يحتاج إليه لكي يمكنه أن يفصح عن ماهيته بوصفه تكشفاً . إذا فهمنا « الفيزيس » بهذا المعنى جاز لنا عندئذ أن نقول « تين فيزين » (حسب الفيزيس) بدلا من « تو - مي - دينون - بوتي » (الذي لا يغيب أبدا) .

(١) في الأصل باليونانية ، وقد تقدم النص عليها في هامش سابق .

هاتان التسميتان تصفان المجال الذي تسوده العلاقة الغامضة بين الكشف والحجب . هذه العلاقة تنطوي على الوحدة التي تميز الواحد^(١) « المين » الذي يرجح أن يكون المفكرون الأولون قد عاينوه في ثرائه وبساطته ، ثم بقي بعد ذلك مستغلما على المفكرين الذين جاءوا بعدهم . إن « عدم الدخول في الاحتجاب » (تو - مي - دينوس - بوتي) لا يقع أبدا في قبضة الاحتجاب ولا يتلاشى فيه ، ولكنه يظل ميالا إلى التجحّب ، لأنه على الدوام انبثاق من الحجب ، وذلك بحكم كونه عدم الدخول في .. إن الفكر اليوناني حين يعبر عن « ذلك الذي لا يغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) إنما يعبر كذلك بصورة ضمنية عن التعنى أو التعجب (كريتستاي) وبهذا يذكر ماهية « الفيزيس » الكاملة التي تغلب عليها المحبة (فيليا^(٢)) وتضمها بين الكشف والحجب .

ربما كانت المحبة (فيليا) التي تشير إليها الشذرة (١٢٣) ، والتجانس الخفي أو الانسجام غير المنظور (هارمونيا أفانيس) الذي تذكره الشذرة (٥٤) تعبيرا عن نفس الشيء^(٣) ، هذا بشرط أن تظل البنية -

(١) في الأصل باليونانية $\epsilon\upsilon\chi\eta$.

(٢) في الأصل باليونانية $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

(٣) تشير هذه العبارة إلى الشذرة (١٢٣) التي سبق ذكرها أكثر من =

التي يتلاحم بفضلها الكشف والحجب - هي أخفى الخفايا ، لأنها هي التي تتيح الظهور لكل ما يظهر وتنم به عليه .

والإشارة إلى « الفيزيس » و « الفيليا » (الحبة) و « الهارمونيا » (الانسجام) قد خففت من طابع عدم التحديد الذي جعلنا ندرك « ذلك الذي لا يغيب أبدا » (تو - مي - دينون - بوتي) وأتاح لنا الاستماع إلى صوته . ومع هذا فنحن نحس الآن برغبة ملحة - قد يتعذر علينا التحكم فيها - في التعبير الحى الملموس عن المقصود بالكشف والحجب ، وذلك بدلا من التفسير المجرد من الصور المعينة والمكانية . ولكننا سنتبين أننا نطرح هذه المسألة بعد فوات الأوان . لماذا ؟ لأن ذلك « الذي لا يغيب أبدا »^(١) صفة يطلقها الفكر (اليونانى) المبكر على مجال المجالات جميعا ، وإن كان من الضرورى أن نؤكد أنه ليس جنس الأجناس الذى تتدرج تحته أنواع مختلفة من المجالات . إنه ذلك الذى يمكن التعبير عنه بأنه أشبه بالسكان الذى يضم كل ما يمكن أن ينتمى إليه . بهذا المعنى يكون مجال « ما لا يغيب أبدا » مجالا فريدا استمد تفرد هذا من رحابته الشاملة الجامعة . فكل ما يتصل بحدث الكشف - إذا جرب على وجهه

== مرة وهي التى تقول « الفيزيس تحب التحجب » (أوتيل لتتخفى) ، كإشير إلى الهذرة (٤٤) التى تقول : « الانسجام غير المنظور أقوى من الانسجام المنظور » .

(١) العبارة فى الاصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها مرارا .

الصحيح — ينمو فيه نمو شاملا جامعا^(١). إنه هو « المعنى الملموس » على الاصلة . ولكن كيف يمكن أن تصور هذا المجال من خلال الشروح السابقة التي تقسم بالتجريد — في صورة عينية ملموسة ؟ لن يكون لهذا السؤال ما يبرره إلا إذا غفلنا عن حقيقة هامة ، وهي أنه لا يجوز لنا أن نهجم على تفكير هيراقليطس بأوصاف من نوع « المعنى » و « الجرد » ، و « الحسى » و « غير الحسى » و « المياني » و « غير المياني » . فتعودنا على مثل هذه الأوصاف التي ألقناها منذ زمن طويل لا يضمن لها الأهمية البالغة التي ننسبها إليها . فقد يتفق لهراقليطس أن يقول كلمة تدل على شيء معاني بينما يريد في الواقع أن يفكر في شيء غير معاني بالرة . ولعل هذا أن يوضح لنا أن مثل هذه الأوصاف والتعديلات لا تصحفا فيما نحن بصدده .

يمكننا على ضوء الشرح السابق أن نضع « الذي ينمو على الدوام »^(٢) في موضع « الذي لا يفتب أبدا » وذلك إذا راعينا شرطين ، أولهما أن نفكر في « الفيزيس » من ناحية التعجب ، وثانيهما أن نفهم « فيثون »^(٣) فهنا لفعل (النمو) . ولو حاولنا أن نعتز على كلمة « أثي — فيثون »^(٤) (النمو الدائم) لضاعت محاولتنا سدى ، ولوجدنا بدلا منها

(١) يوضح المؤلف هذا المعنى بذكر الفعل اللاتيني (*concrescit*) .
الذي يفيد نمو الأشياء مجتمعة .

(٢) في الاصل باليونانية *το αει φθον* (الناس أبدا أو النمو الدائم)

(٣) في الاصل باليونانية *φθον*

(٤) في الاصل باليونانية *αει φθον* (النمو الدائم)

كلمة «أثى - زوثون» (الحى أبداً أو الحياة الدائمة) في الشذرة (٣٠) (١) .
 وفعل «الحياة» ، يعبر عن معنى يمتد إلى أفق راسب ، ويمتد قصى ، وعمق
 حميم ، وهو نفس المعنى الذى كان يقصده نيتشه في العبارة التى دونها بين
 سنتي ١٨٨٥ ، ١٨٨٦ عندما قال : « الوجود — ليس لدينا من تصور
 عنه سوى تصور « الحياة » — وكيف يتسنى لميث أن « يوجد » (٢) ؟ .

كيف يطمئن علينا أن نفهم كلمة « الحياة » : إذا اعتبرناها ترجمة
 أمينة للكلمة اليونانية « زين » (٣) ؟ إن المصدر والفعل في حالة ضمير
 المتكلم يتضمنان الجذر « زا » . وطبيعى أننا لن نستطيع التوصل إلى
 المفهوم اليونانى عن الحياة مهما بذلنا من جهد لاستخراج معناها من
 هذه البنية الصوتية (زا) .

ولكننا نود أن ننبه إلى أن اللغة اليونانية — وبخاصة على لسان
 شاعرينا هيرميروس وبندار — تستخدم كلمات تبدأ بالسابقة « زا » مثل

(١) يشير المؤلف إلى الشذرة (٣) التى تقول : هذا النظام الكورنى ،
 وهو (نظام) واحد بالنسبة لكل انسان (ولكل شئ) ، لم يجرده أحد من
 الآلهة ولا من البشر ، بل كان دائماً ويكون وسوف يكون نارا حية دائمة ،
 توهج بمقدار وتخبو بمقدار ، — أما الكلمة التى تدل على الحياة الابدية
 الدائمة فهو (deltonov) .

(٢) عن إرادة القوة ، العبارة رقم ٥٨٢ .

(٣) هى الحياة باليونانية ζην ومنها يأتى الفعل ζην (أحيا) وإليهما
 تشير العبارة التالية ، وكلاهما يقوم على الجذر « زا » — ζη

« زائثوس » (الهى جدا أو مقدس جدا ، زامينيس ،) شديد أو عنيف جدا) ، « زايروس »^(١) (نارى جدا) . ويفيدنا علم اللغة أن السابقة « ز » تدل على التأكيد أو التشديد . ولكن هذا « التشديد » لا يقصد به الزيادة الميكانيكية ولا الديناميكية . فالشاعر بندار يصف بقاعا وجبالا ، ومروجا وشطآننا بأنها « زائثوس - الهية جدا » ، وهو يلجأ إلى هذا الوصف عندما يريد أن يقول إن الالهة طالما تجلت لها وأطلت عليها (من عليائها) وعبرت من حقيقتها ووجودها من خلال هذا التجلي والظهور . فالبقاع لها قداسة خاصة لأنها تنبت أو تنفقع انفتاحا خالصا حين تنفج للظاهر أن يظهر . وكذلك تعنى « زامينيس » (شديد جدا) ذلك الذى يتيح للماصفة بكل شدتها وعنفوانها أن تنفج وتنبت في تمام ما هيها .

.. إن السابقة « ز » تعنى إنتاج الانبثاق والانفجاس من خلال الألوان المختلفة للظهور والأطلال والنفاذ والحضور ومن أجلها جميعا ، والفعل « زين » (الحياة) يصف الانفتاح في الغود يقول : « زوميروس » : « الحياة » ، أى رؤية نور الشمس^(٢) ، والكلمات اليونانية التي تعنى « الحياة » ، والعمر ، والسكان الحي^(٣) كلمات لا يجوز لنا أن نفهمها من الناحية الزولوجية (الحيوانية) ولأننا نحن الناحية البيولوجية (الحيوية)

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وهي على الترتيب

Ζάθος — Ζαίρος — Ζάρος

(٢) في الأصل باليونانية : Ζῆν καὶ ὄρεν φάος ἡλιόθεν

(٣) في الأصل باليونانية وهي على الترتيب : Ζῶν — Ζῶν — Ζῶν

بمعناها الواسع. والمعنى الذى تصدده اللغة اليونانية بالسكان الحي بعيد كل البعد عن المعنى البيولوجى للحيوان، حتى لقد استطاع اليونان أن يصفوا آلهتهم بأنها « كائنات حية »^(١)، ما السبب فى هذا؟ إن (وصفهم للآلهة) بالمطلين يعنى أنها تفتتح أو تفتق بحيث تمكن رويتها، وأنهم ينظرون للآلهة نظرة مختلفة عن نظرتهم للحيوانات، ويعربونها كذلك تجربة مختلفة. ولكن الحيوان ينتمى للحياة (زين) انتماء من نوع خاص. وانفتاح الحيوان على ما هو حر يقل على نحو مثير للفراة ومعدد معا — أمرا مقيدا مغلقا على ذاته. والتكشيف والتعجب كلاهما متحد فى الحيوان على نحو يجعل من المتعذر على تفسيرنا البشرى أن يجد له طريقا (ينفذ منه إليه)، وبذلك بمجرد أن يصر على تعجب التفسير الميكانيكى للحيوان — وهو تفسير ممكن دائما —، إصراره على تعجب كل تفسير يحمل طابع الفزة التشبيهية بالإنسان. ولما كان الحيوان لا يتكلم، فإن للتكشيف والتعجب بالاضافة إلى اتحادهما فى (طبيعة) الحيوانات، حياة من نوع مختلف تمام الاختلاف^(٢).

(١) فى الأصل باليونانية *zōon*

(٢) يذكر هيدجر كلمة السكان الحى فى هذا السياق مفرقة على هذه الصورة *Lebe — wesen* وذلك على طريقته فى استخراج المعنى من الاشتقاق اللفظى. وقد يمكن أن نفهم من الجملة السابقة أن الحيوان عاجز عن التعبير الفرى عن تجربته بالوجود، ولهذا فإن عمليتى التكشيف والتعجب لديه متعا بكتان مستقلتان عايه وعليها، ولهذا أيضا فإن ماهية الحياة بالنسبة إليه تختلف كل الاختلاف عنها بالنسبة إلينا.

وضع هذا كله فإن زوئي (الحياة) وفيه ليس تدلان على شيء واحد
بغية: فكلمة «آثي زوئون» (الدائم الحياة) تفيد «آثي — فيثون»
(الدائم النمو) كما تفيد «تو — مي — دينون — يوتي»^(١)، (الذي
لا يغيث أبداً).

إن كلمة «آثي — زوئون» (الدائم الحياة) في الشذرة (٣٠) السالفة
الذكر تأتي بعد كلمة «نيير» (النار)، وهي لا ترد فيها باعتبارها كلمة
تدل على صفة، بل باعتبارها اسماً يمهّد للتعبير عن الطريقة التي ينبغي أن
تفهم بها النار، أي من حيث هي انبثاق أو انفتاح دائم.

إن هيراقليطس يستخدم كلمة «النار» للدلالة على ذلك، الذي لم
يوجد أحد من الآلهة ولا من البشر، أي ذلك الذي كان دائماً قبل
الآلهة والبشر ولم يزل يقوم في ذاته وبالنسبة لهم «كفيزيس»، وبهذا
يؤمن كل حضور ويصونه، ولكن المقصود بهذا الحضور هو الكوزموس^(٢)،
ونحن في العادة نترجم الكلمة الأخيرة «بالعالم»، ونظال تفكير فيها تبعاً
لذلك تفكيراً بعيداً عن الصواب كلما قصرنا تصورنا للعالم على التصور
الكوزمولوجي (الكوني) أو قصرناه في المقام الأول على مفهوم الفلسفة
الطبيعية منه.

(١) الكلمات في الأصل باليونانية، وقد تقدم ذكرها في مرامش

سابقة.

(٢) في الأصل باليونانية *kosmos* وهي تدل على النظام كما تدل على الزينة
والإخفاف. ولعل العين اليونانية أن تكون قد أخذت بروعة الكون وتعمل
التعبير المجازي إلى حقيقة.

العالم ناري دائمة ، وانفتاح وإغثاق دائم . يكللها الكلمة « الفيزيس » من معنى . وإذا كنا نتحدث هنا عن حريق أبدي يلتهم العالم ، فلا يجوز لنا أن نذهب إلى تصور عالم قائم بذاته ، ثم نتصور أن هناك حريقا شبا فيه وأتى عليه . فالواقع أن العالم ، و « النار » و « الدائم الحياة » ، والذي لا يقبض أبدا ^(١) ، تعبيرا جوهريا عن نفس الشيء . ولهذا فإن ماهية النار التي يفكر فيها هو قلة ما ليست بالوضوح المباشر الذي توجه لنا به رؤية الاله المستعير . ويكتفي أن ننتبه إلى المعاني المختلفة التي تستخدم بها كلمة « نير » (النار) مما يمكنها من الإشارة إلى الماهية الكاملة لذلك الذي تلمح به هذه الكلمة على لسان المفكر الذي نطلق بها .

إن كلمة « نير » (النار) صفة تطلق على نار الأضحية ، ونار الموقد ، ونار الحراسة ، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل ، وبريق الكواكب والنجوم . في النار تكمن الإضاءة ، والاشتعال ، والتوهج ، والنور الهادي الذي ينشر أشعته الساطعة على الفضاء الواسع . في « النار » يكون كذلك الدمار ، والاضطراب ، والإعاقة ، والانطفاء . وهو أقليطس حين يفكر عن النار يفكر قبل كل شيء في الإضاءة ^(٢) ، كما يفكر في الإشارة الهادية ^(٣) التي تقدم القياس وتسترده . وقد اكتشف كارل رينهارت ^(٤)

(١) الكلمات في الأصل باليونانية ، وقد تقدم ذكرها .

(٢) حرفيا : التسيّد المضيء ، أو الإضاءة الغالبة المسيطرة .

(٣) الكلمة الأصلية *das weisse Licht* تدل على الهدى والارشاد وتقديم

النصح .

(٤) عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات النيكلاسيكية والانسانيات

إحدى شذرات هيراقليطس في كتابات هيبوليئوس^(١) ، وأثبت صحة نسبتها إليه وبين أن النار (تو - بير) عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر^(٢) (تو - فرونيمون) الذي يهدي كل انسان إلى الطريق ويدل كل شيء على مكانه . هذه النار المتفكرة الهادية تجمع كل شيء وتؤمن ماهيته وتحفظها عليه . وهذه النار المتفكرة هي التجميع الذي يهتدي به المتفكر الماهية ويقدمه . إن النار (بير) هي التجميع (اللوجوس^(٣)) وتذكيرها هو القلب ، أى هو رحابة العالم التي (تنشر) الضوء والأمن . وهكذا نجد هيراقليطس يستخدم أسماء متنوعة للدلالة على الماهية السكاملة لشيء واحد بعينه . وهذه الأسماء هي فيزيس (الانبثاق أو الانفتاح) ، بير (النار) ،

وقد نشر البحث المأثور إليه في مجلة هيرميس ، المجلد (٧٧) ، سنة (١٩٤٢) صفحة (١) وما بعدها .

(١) أحد الكتاب المسيحيين الأول . ولد حوالي سنة ١٧٠ ميلادية بالاسكندرية (أو في آسيا الصغرى) ومات منفياً في جزيرة ساردينيا سنة ٢٥٣ أثناء حملة اضطهاد المسيحيين في عهد القيصر ماكسيميرس الثرائي . كتب مؤلفاته في العقائد المسيحية وشرح الكتاب المقدس والرد على الزندقة بالغة اليونانية ، كما كتب تاريخاً للعالم وتاريخاً للكنيسة يرجع إليه حتى اليوم ، على الرغم من أنه لم يبق منه سوى شذرات متفرقة .

(٢) في الأصل باليونانية τὸ φρόνισον

(٣) هذا هو تفسير ميدجر للوجوس λόγος (الكلمة - المعنى - الكل - الواحد - القانون) وقد شرحه بالتفصيل في دراسات أخرى وبين أنه ذلك يجمع الموجودات في الوجود .

لوجوس (التجميع) ، هارمونيا (التجانس والانسجام) ، بوليموس (الحرب والشتاق) ، أريس (النزاع) فيليا (المحبة) ، هين (الواحد^(١)) .

من هنا تأتي البنية اللغوية التي تبدأ بها الشذرة (١٦) وتعود إليها ، ألا وهي « تو - مى - دينون - بوتى » أى ذلك الذى لا يغيب ولا يهوى أبداً ، ينبئ علينا أن نستشف المعنى الذى تصفه هذه البنية اللغوية وأن نسمع صوته عن طريق الانصات إلى الكلمات الاساسية السابقة المعبرة عن تفكير هيراقليطس :

هكذا تبين لنا أن عدم الدخول أبداً في الاحتجاب^(٢) هو الانفتاح أو الانبثاق الدائم من (طيات) التجيب . على هذه الصيغة تقوهم نار العالم^(٣) وتظهر وتفكر . ولو فكرنا فيها باعتبارها الانارة الخالصة ، لوجدنا أن هذه الانارة لا تأتى معها بالضوء الساطع فحسب ، وإنما تؤدى كذلك إلى الانفتاح الحر الذى يظهر كل شيء بما فى ذلك ضده . بما أن تزايد الانارة عن مجرد لقاء الضوء الساطع ، كما تزايد أيضاً عن إتاحة الحرية . إن الانارة هي (القوة) المتفكرة المجمعة التي تهيئ للانفتاح الحر ، هي ضمان الحضور (أو كينونة الكائن ووجوده وتحقق ماهيته .) .

-
- (١) يذكر المؤلف هذه الاسماء باليونانية ، وقد تقدم النص عليها فى هوامش سابقة ، فيما عدا كلمة (النزاع) .
(٢) أو استحالة التلاشى والغياب فيه .
(٣) حرفياً : النار العالمية .

كولت و تليسون

الإنسان وقواء الخفية

